SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUESTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE.

DI PASQUALE GALLUPPI

ella Città di Tropea, Nobile de' registri del Regno.

TOMO II.

Addict. Cubicul. Profess. Log. et Metaph.

NAPOLI

DALLA TIPOGRAFIA DI DOMENICO SANGIACOMO

1819.

LIBRO II.

ANALISI DELLE FACOLTA' DELL' ANIMA.

CAP. I.

DELL' ESISTENZA DELLA SENSIBILITA' ESTERNA.

§. 1. Imprendendo di fare un'analisi esatta delle facoltà dello spirito umano, io mi accingo certamente ad un'ardua impresa. I Filosofi moderni, che si vantano di aver fatto un gran progresso nell'Ideologia, non sono in questa analisi uniformi; intanto è questo un' oggetto di somma importanza nella critica della conoscenza. Le facoltà del nostro spirito sono i nostri mezzi di conoscere: egli fa d' uopo conoscere questi mezzi, per pronunciare esattamente sul valore delle nostre conoscenze. Un' analisi diligente delle facoltà dello spirito umano entra dunque nel piano dell' opera, che ho l' onore di presentare agli Amici della verità, e della virtù. Io esporrò successivamente gli scogli, che ho incontrato nel mio camino, e le regole, che mi hanno guidato

in questa spinosa ricerca. Mi son proposto su le prime di conoscere le opinioni de' Filosofi, che mi hanno preceduto; ho cercato, per poter mettere un' ordine nelle mie ricerche, di classificare queste opinioni. La diversità delle opinioni de' metafisici e poi degl' Ideologi su la *sensibilità* è stato il primo scoglio, che io ho incontrato nel principio della mia impresa. Superato quest' ostacolo, in seguito ho intrapreso di pesare le ragioni su cui eglino poggiano le loro opinioni, e vedere se queste ragioni sono prese dall' esperienza, o dalla speculazione. Con questo penoso esame preliminare ho tentato di aprirmi una strada, che mi menasse ad una conoscenza esatta della facoltà di sentire. Io entro dunque tosto in materia.

La percezione è necessariamente racchiusa in ogni nostro pensiere: niun pensiere sarebbe possibile senza percezione; la facoltà di percepire è in conseguenza un' elemento primitivo della nostra facoltà di conoscere. Gli oggetti, che noi possiamo percepire sono da una parte l' *Io*, e le sue modificazioni, da un' altra parte gli oggetti esterni al principio, che percepisce. Io chiamo *sensibilità interna* la facoltà di percepire il *me*, e le sue modificazioni; e *sensibilità esterna* quella di percepire gli oggetti esterni al *me*. Spiegato il senso di questi vocaboli, passo a presentare le diverse questioni de' Filosofi su le due sensibilità.

Si domanda: *Il nostro spirito ha egli una facoltà primitiva, elementare, di percepire immediatamente gli oggetti esterni?* La questione equivale a quest' altra. *L' atto dello spirito, che ci fa conoscere i corpi è egli una sensazione, una percezione, o pure un giudizio?*

Ella può anche esporsi a quest' altro modo: *L' anima, l' Io prova o potrebbe provare delle sensazioni, senza sentire il suo corpo, ed i corpi esterni? o senza sentire* (per parlare con maggior precisione) *un fuor di se?* Ella può anche esprimersi a questo modo: *Se la percezione è l' operazione primitiva, ed elementare dello spirito, quali sono dello spirito le prime percezioni? La percezione d' un fuor di se è ella compresa in queste percezioni primitive? Per quali mezzi noi arriviamo alla conoscenza di un fuor di noi?* Sotto tutti questi punti di veduta può esser presentata la questione relativa all' esistenza della sensibilità esterna.

Sull' esistenza della sensibilità esterna io riduco le opinioni de' Filosofi a tre. La prima è quella, che niega l' esistenza della sensibilità esterna, e che riguarda la conoscenza dell' esistenza esterna come un risultamento della facoltà di giudicare. La seconda è di quei Filosofi, che ammettendo una sensibilità esterna, ne circoscrivono l' esercizio ad alcune sensazioni: vale a dire di quei, che concedono solamente ad alcune sensazioni *del tatto* per esempio, la proprietà

di essere percezioni di oggetti esterni; e la niegano alle altre sensazioni. La terza opinione finalmente può riguardare quei Filosofi, i quali vogliono, che sia essenziale ad ogni nostra sensazione di essere la percezione d'una esistenza esterna. Ecco una classificazione di opinioni, che può guidarci ugualmente nel quadro storico delle opinioni filosofiche sull'oggetto, che ci occupa, e nell'esame scientifico delle stesse.

I Filosofi hanno mosso questione sulla natura della *sensibilità interna*; ma siccome nello stato attuale del nostro spirito, di cui abbiamo coscienza, la *sensibilità interna* suppone l'esterna, così io comincerò a parlare della sensibilità esterna. Notate, che i Filosofi non hanno mosso alcun dubbio sull'esistenza della *facoltà di percepire* in generale, ma solamente sulla determinazione di questa facoltà.

§. 2. Un moderno Ideologo il signor Destutt Tracy ha esposto nettamente lo stato della questione sull'esistenza della sensibilità esterna, ed io trascriverò le sue parole » Si domanda, così l'Autore citato, s' » egli è della natura della sensibilità, che » quando noi proviamo una sensazione qua- » lunque, riconoscessimo onde ella ci vie- » ne, cioè che la rapportassimo al cor- » po, che ne è la causa, o almeno all' » organo, che ce la trasmette. Considerate » bene lo stato di questa questione . . . noi » non possiamo rispondervi direttamente con

» un esempio . . . In effetto sin da' primi
» momenti della nostra esistenza sappiamo
» di essere circondati da corpi, che agisco-
» no su di noi in mille maniere; che ab-
» biamo noi stessi un corpo, e degli orga-
» ni, che ricevono le loro impressioni; che
» non abbiamo alcuna sensazione esterna,
» che non venga dall' azione di questi cor-
» pi su questi organi, che tutte le nostre
» sensazioni interne sono l'effetto de' moti,
» che si operano nell' interiore di questi
» medesimi organi. Tutte queste conoscenze
» precedono in noi tutti i tempi, di cui
» ci ricordiamo: la pruova n'è, che non
» ci ricordiamo di averle acquistate. In con-
» seguenza noi abbiamo da tempo im-
» memorabile l' abitudine di rapportare
» tutte le nostre sensazioni a ciò, che
» le cagiona, e siamo molto tentati di cre-
» dere, ch' è nella natura stessa d'ogni sen-
» sazione d' indicare l'oggetto da cui essa
» ci viene, e che è questa una proprietà
» della sensibilità.

» In verità i moti troppo vaghi de'
» bambini nella prima età ci indicano,
» che provano delle sensazioni durante
» qualche tempo pria di sapere onde lor
» vengano. Noi stessi, se riconosciamo quasi
» sempre qual' è l' organo pel quale ci
» viene una sensazione, non distinguiamo
» sempre il corpo, che ha agito su di lui,
» nè dov' egli è precisamente: infine noi
» ci inganniamo ancora alcune volte sull'

» organo, che è modificato, e ci accade
» di prender l'uno per l'altro. Queste osser-
» vazioni indicano, che non è assolutamen-
» te dell'essenza della sensazione di far co-
» noscere ond'ella viene, che si sente so-
» vente senza sapere ciò; e che per conse-
» guenza non son queste due cose insepa-
» rabilmente unite. Intanto tutti questi fatti
» non son tanto decisivi; si potrebbe tenta-
» re di spiegarli per le circostanze della
» nostra organizzazione. In mancanza della
» pruova di fatto abbiamo dunque ricorso
» alla pruova del raziocinio (1).

Da quanto ho trascritto si vede: 1. chiaramente esposto lo stato della questione, che ci occupa: 2. Che l'Autore confessa non esser l'esperienza sufficiente a determinarci in questa ricerca. CONDILLAC riconosce ancora non potersi questa questione risolvere coll'esperienza. » Non vi ha persona,
» egli dice, che non sia portata a giudica-
» re che ha l'evidenza di sentimento tutte
» le volte che parla secondo ciò che cre-
» de di sentire. Questo pregiudizio è una
» sorgente di errori . . . Ciascuno sente ch'
» egli esiste, che vede, che ode, che agisce,
» e nessuno in ciò non s'inganna. Ma quan-
» do si questiona della maniera di esistere,
» di vedere, di udire, e di agire, quanti
» vi ha, che sappiano evitar l'errore? Tut-

(1) *Ideologie p. 1. c. 3.*

» ti intanto ne appellano al sentimento...
» Noi siamo tutti portati a credere, che ab-
» biamo tuttora sentito, come sentiamo
» attualmente. Questo pregiudizio è quello
» che bisogna distruggere: fintanto che
» esso sussisterà, le testimonianze saranno
» molto equivoche .... Egli non è mica
» possibile d'interrogare il sentimento su di
» ciò, che ci è avvenuto nell' infanzia (1).

§. 3. Non essendo questa questione del dominio dell'esperienza, vediamo da quali ragioni sono indotti i Filosofi, di cui esaminiamo l' opinione, a niegare l'esistenza della sensibilità esterna. Il signor Destutt Tracy scrive quanto siegue. » Sentire una
» sensazione è un atto della sensibilità pro-
» priamente detta, e sentire, che questa
» sensazione ci viene da un tal corpo, e
» per un tale organo, è sentire un rappor-
» to fra questa sensazione, e questo corpo, o
» quest' organo, e ciò è un atto del giudi-
» zio. Così è evidente, che non appar-
» tiene alla sensibilità propriamente detta,
» e che per conseguenza l' uno non è pun-
» to essenzialmente, e necessariamente in-
» separabile dall' altro. Conchiudiamo dun-
» que, sebbene ciò repugni alle nostre abi-
» tudini le più inveterate; che non vi ha
» nulla nella semplice sensazione, che in-
» dichi ond'ella viene, e che ha potuto

(1) *De l'art. de raisonner liv.* 1 *c.* 5.

» esservi un tempo, in cui noi sentivamo;
» senza giudicare senza sapere, che ave-
» vamo un corpo, e degli organi, e senza
» conoscere infine, che vedevamo per mez-
» zo dell'occhio, che toccavamo per mez-
» zo della mano, e che ciò, che vedeva-
» mo e toccavamo erano de' corpi. Io dico,
» che ha potuto esservi un tempo, non già,
» che vi fu un tempo, poichè convenendo
» della giustezza del raziocinio, che abbia-
» mo fatto, ed a cui sembra impossibile
» di non arrendersi, si può domandare se
» queste due facoltà di *sentire*, e di *giudi-*
» *care* non nascano insieme, se esse non
» risultino nello stesso tempo dalla nostra
» organizzazione, se i loro atti non sieno
» tuttora simultanei, e confusi, ciò che
» produrrebbe lo stesso effetto, che se
» non fussero, che una sola, e medesima
» facoltà (1).

» Pensare è sentire, e sentire è accor-
» gersi della sua esistenza, noi non abbia-
» mo altro mezzo di conoscere, che esistia-
» mo. *Una sensazione è dunque una ma-*
» *niera di esistere, una maniera di es-*
» *sere, e niente più, e tutte le nostre sen-*
» *sazioni diverse sono puramente modifica-*
» *zioni del nostro essere: Una sensazione*
» *è dunque una cosa, che si passa unica-*
» *mente in noi.* Il più sovente si è detto in

(1) Destutt Tracy *loc. cit.*

» generale, che le nostre sensazioni aveva-
» no la proprietà d'insegnarci l'oggetto da
» cui ci venivano; e che nella sensazione
» la più semplice è racchiusa questa cono-
» scenza, il che è dire implicitamente, che
» l'azione di sentire, che sicuramente ci
» fa conoscere la nostra propria esistenza,
» ci rivela ancora quella d'un'altro essere,
» e del rapporto, che egli ha con noi, e
» che questo giudizio, o il sentimento di
» questo rapporto è inseparabile dalla sen-
» sazione semplice. È questa una asserzio-
» ne, non già una dimostrazione.

» Inoltre quando si è voluto entrare in
» un particolare esame, si è stato molto
» imbarazzato per determinare a quali sen-
» sazioni in particolare potev'applicarsi que-
» sta massima, ed a quali specie di sensa-
» zioni apparteneva realmente questa pro-
» prietà di farci conoscere l'esistenza de'
» corpi.

» Niuno non ha sognato di dire, che
» ciò convenisse ad alcuna delle sensazioni,
» che abbiamo chiamate *interne*: esse non
» son sembrate, che delle semplici modifi-
» cazioni di piacere, o di pena; che sole
» non potevano farci conoscere, che la no-
» stra propria esistenza.

» In seguito fra le nostre sensazioni e-
» sterne si è ancora generalmente conve-
» nuto, che quelle dell'odorato, dell'udi-
» to, e del gusto non potevano farci cono-
» scere per se stesse la esistenza de'corpi e-

» steriori : egli è ben chiaro , che noi
» proviamo sovente delle modificazioni di
» questo genere senza l' intervento di alcun
» corpo straniero, e che ancora allora, che
» questi corpi ne sono le cause, non cono-
» sciamo il più sovente ond'esse ci vengano.

» L'articolo della veduta ha sofferto
» maggiori difficoltà.

» La maggior parte degli Ideologi han-
» no creduto , egli è vero , che quando i
» raggi della luce colpiscono il nostro oc-
» chio, ci è impossibile di non conoscere ,
» che l'oggetto , che ci rinvia questi rag-
» gi , sia la causa di questa impressione, e
» colpendo questi fascetti di luce differen-
» ti punti del nostro occhio gli uni a lato
» degli altri, ed occupando così una certa
» estensione nel nostro organo , noi siamo
» forzati di riferirli similmente gli uni a
» lato degli altri in una certa porzione del-
» lo spazio; e per conseguenza di conosce-
» re , che l'oggetto , che ce gli rimanda è
» esteso , è un corpo.

» Si è in primo luogo detto loro: i cor-
» pi non iscuotono l' occhio più immedia-
» tamente, che il naso, e l'orecchio; i rag-
» gi luminosi ci arrivano a traverso dell'
» aria come le ondulazioni sonore, e le par-
» ticelle odorifere: tutta la differenza si è,
» che quelli non ci vengono, che in linea
» retta, nel mentre che questi ci perven-
» gono per ogni direzione. Or queste par-
» ticelle odorifere, queste ondulazioni so-

» nore partono come i raggi luminosi da
» differenti punti de' corpi: esse colpiscono
» differenti punti dell'orecchio, e del na-
» so, come questi differenti punti dell' oc-
» chio. Or voi convenite, che queste ema-
» nazioni odorifere, e queste ondulazioni so-
» nore non sono capaci di farci giudicare,
» che vi sieno de' corpi estesi. Non sembra
» verisimile, che la particolarità di venire
» a noi in linea retta dia questa proprietà
» a'raggi luminosi.

» Secondo, si è aggiunto, (e ciò è pe-
» rentorio) quando vi si passasse questo
» primo punto, voi non ne sareste più avan-
» zato, perchè è manifesto, che lo stesso
» corpo apparisce all'occhio nostro di mil-
» le maniere differenti, secondo, che esso
» è rischiarato d'una maniera, o d'un al-
» tra, veduto più da vicino, o più da lon-
» tano, da più alto, o da più basso, da
» un lato, o da un' altro. Or quale di tut-
» te queste maniere di esser veduto è la ve-
» ra maniera di esistere di questo corpo? E'
» chiaro, che la sensazione visuale sola non
» ci mette in istato di deciderlo; essa non
» ci farebbe dunque giammai conoscere l'
» esistenza reale di questo corpo, quando
» ancora vi si accordasse, che ci fa cono-
» scere essa sola onde ci viene. Egli vi ha
» qualche cosa di più singolare ancora nel
» senso della veduta, e si è, che noi ab-
» biamo l' esperienza incontrastabile, che
» la sensazione visuale c' inganna alcune

» volte completamente : essa ci fa vedere
» de' corpi in quei luoghi ove non sono :
» gli effetti della rifrazione de' differenti
» mezzi, e quei della riflessione degli spec-
» chi ci fanno vedere realmente gli ogget-
» ti ove non sono. Questi effetti bastano
» per provare, che un senso, che su lo
» stesso essere ci fa continuamente de' rap-
» porti differenti, e che crea sovente per
» noi degli esseri immaginarj, non è pro-
» prio ad assicurarci della realità di quel-
» li, che ci mostra.

» Restano dunque le sensazioni del tatto.
» Tutto il mondo conviene, che sono que-
» ste quelle, che ci danno delle conoscen-
» ze vere dell' esistenza reale de' corpi, e
» che son esse, che ci insegnano in segui-
» to a riferire a questi medesimi corpi le
» impressioni, che essi fanno su gli altri
» nostri sensi, ed a farci delle idee giuste
» di questi rapporti. Io non niego, che la
» cosa sia così, ma come ciò avviene? Ciò
» appunto merita spiegazione. In effetto egli
» non sembra, che le sensazioni del tatto ab-
» biano per se stesse alcuna prerogativa es-
» senziale alla loro natura, che le distin-
» gua da tutte le altre, che un corpo col-
» pisca i nervi nascosti sotto la pelle della
» mia mano, o che produca certi scuoti-
» menti su di quei sparsi nelle membrane
» del mio palato, del mio naso, del mio
» occhio, del mio orecchio, in tutti e due
» i casi è una pura impressione quella, che

» io ricevo, è una semplice modificazione
» quella, che io pruovo; non si vede al-
» cuna ragione di credere, che l'una sia
» più istruttiva dell'altra, che l'una sia
» più propria dell'altra a farmi fare il giu-
» dizio, che essa mi viene da un' essere
» straniero a me. Perchè il semplice senti-
» mento d'una puntura, d'una bruciatura,
» d'un titillamento, d'una pressione qua-
» lunque, mi darebbe egli più conoscenza
» della sua causa, che quello d'un calore,
» o di un suono, o d' un dolore inter-
» no? Non vi ha alcun motivo di pensar-
» lo. Fintantochè siamo immobili, che noi
» non moviamo noi stessi, che non faccia-
» mo, che ricevere passivamente le impres-
» sioni, che sopravvengono, quelle che
» modificano il nostro tatto non ci rischia-
» rano più delle altre. Ecco dunque anco-
» ra il *tatto passivo* riconosciuto incapace
» ugualmente, che gli altri sensi a farci
» sospettare l'esistenza de'corpi (1).

§. 4. Abbiamo esposto le ragioni su cui poggia il sentimento, che niega l'esistenza della sensibilità esterna. Queste ragioni si riducono alle seguenti: 1. Sentire una sensazione è *sentire*: sentire ond' ella viene è sentire un rapporto, è *giudicare*. 2. Una sensazione è una modificazione del nostro essere, una cosa che si passa unicamente

---

(1) *Ideologie p. 1. c. 7.*

in noi; ed una modificazione interna non può istruirci in alcun conto di ciò, ch' è esterno. 3. Se le nostre sensazioni ci rivelassero una esistenza esterna, ciò dovrebbe accadere o per le sensazioni dell' odorato, o per quelle del gusto, o per quelle della vista, o per quelle del tatto; ma niuna di queste cinque spezie di sensazioni può farci percepire l' esistenza esterna. Riguardo a quelle dell' odorato, del gusto, e dell' udito, convengono generalmente i Filosofi, ch' esse non sono, che modificazioni interne del nostro spirito, e niente altro; ora non vi ha nulla di particolare, che distingua le sensazioni della vista, e del tatto dalle altre sensazioni, e che possá determinarle ad essere percezioni d' un' esistenza esterna al principio sensitivo: esse sono, come tutte le altre, modificazioni interne del nostro essere.

Ciò supposto, l' Autore, che ho citato, si accinge a spiegare il modo onde ha origine in noi la conoscenza de' corpi. Egli distingue nel tatto uno stato *passivo*, ed uno stato *attivo*: non crede come abbiamo veduto, che le sensazioni tattili in generale, e che il tatto passivo in particolare possano condurci direttamente alla conoscenza de' corpi. Due cose gli sembrano necessarie per ottenerlo: queste sono: 1. Il moto, la sensazione di questo moto, e la volontà di avere questa sensazione, e di continuare ad averla. 2. La resistenza de' corpi al mo-

to voluto, e sentito. Io voglio muovermi: io mi muovo, e sento questo moto: la sensazione di questo moto cessa malgrado la volontà, che ho di continuarla: io me ne accorgo, e concludo in conseguenza, che esiste al di fuori di me una causa, che resiste alla mia volontà.

L' Autore scrive così: » Il mio braccio » si muove, io non so ancora, che sia il mio » braccio, nè che io abbia un braccio, ma » io pruovo qualche cosa, che è la sensa- » zione del moto. Il mio braccio incontra » un corpo, che l'arresta: la mia sensazio- » ne di moto cessa, io non pruovo più » questa maniera di essere; ne sono avver- » tito, egli è vero, ma non sapendo, che » vi sieno de' corpi, non so ancora nien- » te affatto della causa di questo effetto. » Così eccomi colla facoltà di muovermi, e » colla sensazione, che mi cagiona il moto, » ugualmente ignorante, che colle sensazio- » ni del tatto passive, e tutte le altre, che » abbiamo dichiarate insufficienti per in- » segnarci l'esistenza de' corpi . . . Bisogna » dunque, per rendere questa scoverta ine- » vitabile, chiamare ancora in nostro aju- » to un' altra delle nostre facoltà, ed è la » facoltà di volere. Con questa non ci man- » cherà più nulla. Poichè quando io mi » muovo, quando percepisco una sensazione » muovendomi, e provo nell'istesso tempo il » desiderio di percepire ancora questa sen- » sazione; se il mio moto si arresta,

» se la mia sensazione cessa, il mio desi-
» derio durando ancora, non posso non co-
» noscere che ciò non è un' effetto della
» mia sola virtù sensitiva; ciò implichereb-
» be contraddizione, poichè la mia virtù
» sensitiva vuole con tutta l' energia della
» sua potenza il prolungamento della sen-
» sazione, che cessa.

» Egli mi sembra dunque provato, 1. che
» noi siamo molto sicuri della esistenza de'
» corpi, cioè degli esseri, i quali non so-
» no il nostro *Io*, che sente, e che vuole,
» e i quali gli obbediscono, o gli resistono
» più, o meno. 2. Che alla facoltà di vo-
» lere, unitamente a quella di muoverci,
» e di sentirlo, noi dobbiamo la conoscenza
» di questi corpi, e la certezza della reali-
» tà della loro esistenza. 3. Che acciocchè
» queste facoltà producano quest' effetto,
» bisogna, che questi corpi sieno dotati
» d' una certa forza di resistenza al moto.
» *Azione voluta*, e *sentita*, da una par-
» te, e *resistenza* dall' altra; ecco, io oso
» non dubitarne, il legame fra gli esseri,
» che sentono, e gli esseri sentiti: è que-
» sto il punto del contatto, che rende quei
» certissimi della esistenza di questi. Ed io
» non vedo che possa esservene un' al-
» tro (1).

---

(1) *Op. citat., cap. 7.*

§. 5. Il sentimento, che attribuisce alla facoltà di giudicare la scoverta dell'esistenza esterna, non è nuovo. Cartesio fu di questa opinione, e molti idealisti l'hanno adottato. » Egli mi sembra, scrive il primo,
» che io possa stabilire per regola generale, che tutte le cose, che concepiamo
» chiaramente e distintamente, son tutte
» vere. Tuttavolta ho io ricevuto ed ammesso in un tempo molte cose come certissime, e molto evidenti, che nulladimeno ho
» dopo riconosciuto esser dubbiose ed incerte. Quali erano dunque queste cose?
» Erano la Terra, il Cielo, gli Astri, e
» tutte le altre cose, che io percepiva per
» mezzo de' miei sensi: or qual cosa io
» concepiva chiaramente, e distintamente
» in siffatte cose? Certo niente altro, se
» non che le idee, o i pensieri di queste cose si presentavano al mio spirito. Ed ancor' al presente io non niego, che queste
» idee non si rincontrino in me, ma vi era
» ancora un'altra cosa che io assicurava,
» e che a cagione dell'abitudine che aveva a crederla, pensava percepire con
» molta chiarezza, sebbene in verità non
» la percepissi punto, cioè, che vi erano delle cose fuori di me, onde procedevano queste idee, ed alle quali erano
» esse intieramente conformi, ed in ciò appunto io m'ingannava, o se forse *io giudicava* secondo la verità, non era la conoscenza, che n'avessi, che fosse la ca-

» gione della verità di questo giudizio. Io
» debbo considerare quali sono le ragioni,
» che mi obbligano a credere queste idee
» simili a questi oggetti. La prima di que-
» ste ragioni è, che mi sembra essermi ciò
» insegnato dalla natura, e la seconda, che
» io sperimento in me stesso, che queste
» idee non dipendono dalla mia volontà;
» perchè sovente si presentano a me mal-
» grado me, come ora, sia che lo voglia
» sia che nol voglia, io sento del calore,
» e per questa ragione mi persuado, che
» questo sentimento, o pure questa idea di
» calore è prodotta in me da una cosa dif-
» ferente da me (1).

Le nostre sensazioni, dice il sig. Pluquet, in nome degli idealisti: » non ci fan-
» no conoscere, che lo stato dell'anima
» nostra.

» La sensazione è un sentimento; un
» sentimento non fa conoscere, che se stes-
» so. Le nostre sensazioni adunque non
» hanno rapporto a cos' alcuna la quale
» sia fuori dell'anima, e non sono legate
» a' corpi, o a ciò che noi chiamiamo
» corpi, come al loro oggetto. *Sicchè tutti*
» *i rapporti delle nostre sensazioni agli og-*
» *getti fuori di noi sono altrettanti giudizj*
» *dell' anima, e non già una rappresenta-*
» *zione degli oggetti esteriori.*

---

(1) Cartesio *medit.* 3.

» Si pretende, egli è vero, che le nostre
» sensazioni rappresentino il rapporto degli
» altri corpi al nostro; ma questo è un' er-
» rore. Le nostre sensazioni rappresentereb-
» bero, o supporrebbero al più un rap-
» porto a qualche cosa, che le produrreb-
» be, ma non già un rapporto a' corpi: pro-
» priamente parlando esse non rappresen-
» tano rapporto alcuno a qualunque co-
» sa esterna; *ma lo spirito, il quale ve-*
» *de, che non è l' Autore delle sue sen-*
» *sazioni, conchiude, che qualche cosa di-*
» *versa da lui le produce.* Esse non hanno
» dunque un legame necessario co' corpi,
» come loro oggetto (1).

Da' luoghi, che ho trascritto si vede, che i due sentimenti da me esposti convengono, 1., che noi non abbiamo alcuna percezione primitiva de' corpi; che la loro esistenza non è mica sentita o percepita dallo spirito, ma che l' idea di questa esistenza è un risultamento della facoltà di giudicare, e del raziocinio. 2. Che lo spirito viene nella conoscenza di questa esistenza, osservando in lui delle sensazioni non al seguito della sua volontà. Differiscono poi in ciò, che il sig. Destutt Tracy attribuisce l' origine di questa conoscenza non già ad ogni specie di sensazione involontaria, o

(1) *Esame del Fatalismo lib. 2. art. 2. §. 1.*

contro la volontà, o alla cessazione di qualunque sensazione piacevole; ma particolarmente alla cessazione involontaria, e contro la nostra volontà della sensazione del moto, ed alla sensazione di resistenza, o di solidità.

Pria di terminar questo paragrafo l'onor dell' Italia mi obbliga di osservare, che un pensiere simile a quello del signor Destutt Tracy venne in mente contemporaneamente anche al nostro Soave: ecco com' egli scrive: » Nel 1794 mentre in questa ricerca io mi era più di proposito occupato, parvemi, che aggiungendo alla » sensazione di resistenza o solidità, il sentimento dell' opposizione, anche il solo » tatto bastar potesse a far che la statua » incominciasse a sospettare, indi ad assicurarsi dell'esistenza de' corpi. La Statua, diss'io, comincerà a sospettare, che » esista qualche cosa fuori di lei, quando » sentirà l'opposizione, che i corpi le fanno, quando dopo essersi messa in un luogo liberamente, o avere liberamente steso il braccio, e la mano, incontrerà improvvisamente un ostacolo, che le vieta » di andar più oltre, o di stendere il braccio e la mano più innanzi, quando provando a vincere quest' ostacolo vedrà di » non poter superarlo. Il sentimento d'una » tale opposizione al libero esercizio de' suoi » voleri e de' suoi moti, si è quello, che » prima d'ogni altra cosa dee infonderle il

» sospetto, che ciò, che a lei contrasta sia
» fuor di lei, e da lei diverso, non poten-
» do ella attribuire a se medesima, o ri-
» guardar come identico con esso lei ciò,
» che si oppone a' suoi voleri, e che ella
» anzi fa ogni sforzo per vincere senza po-
» ter superarlo . . . . . queste, ch' io diedi
» come semplici congetture, ho avuto poi
» il piacere di veder pienamente conferma-
» te in una dotta dissertazione di DESTUTT
» TRACY (1).

§. 6. Una seconda opinione stabilisce, come ho detto, fra le diverse specie di sensazioni una differenza essenziale; ella riserva solamente ad una specie particolare di sensazioni la prerogativa di porre lo spirito in rapporto colle realità esterne: il tatto ha avuto questa preferenza: i quattro de' cinque sensi sono stati riguardati come *interiori*: il tatto è stato considerato come un *senso esterno*: i primi si limitano a modificar l'anima solamente, il secondo a creare per lei il suo corpo, ed il mondo visibile. CONDILLAC ha sviluppato con tutte le particolari circostanze questo sistema. Il Filosofo di cui mi accingo ad esporre la dottrina, propone questa questione: » L'ani-
» ma potrebbe ella sentirsi senza rapporta-
» re le sue sensazioni al suo corpo? Senza

---

(1) SOAVE *esame della Filosofia di* KANT *art. 5.*

» avere alcun' idea del suo corpo? » Ed
» egli risponde così alla questione proposta:
» Pria di rispondere a questa questione,
» bisogna domandare di quali sensazio-
» ni s' intende parlare; perchè ciò, che
» sarebbe vero delle une potrebbe non es-
» ser vero delle altre. Si tratta delle sen-
» sazioni del tatto? E' evidente, che senti-
» re un corpo, e sentire l' organo, che lo
» tocca, sono due sentimenti inseparabili.
» Io non sento la mia penna, che perchè
» sento la mano, che la tiene. In questo
» caso le sensazioni dell' anima si rappor-
» tano al corpo, e me ne danno un' idea.

» Si tratta egli delle sensazioni dell' o-
» dorato? Non è più l' istessa cosa. Come
» è evidente, che colle sue sole sensazioni
» l' anima mia non potrà non sentirsi, lo
» è ancora, che non le sarebbe possibile
» di farsi idea d' alcun corpo. Limitatevi
» per un momento all' organo dell' odorato;
» vi farete voi delle idee di colore, di suo-
» no, di estensione, di spazio, di figura, di
» solidità, di peso ec.? Ecco intanto ciò,
» di cui vi formate le idee, che avete del
» corpo. Quali sono dunque le vostre idee
» in questa supposizione? Voi sentite degli
» odori quando il vostro organo è modifi-
» cato, ed in questi odori avete il sentimen-
» to di voi stesso. Il vostr' organo non rice-
» ve più alcuna impressione? Voi non ave-
» te nè il sentimento degli odori, nè quel-
» lo del vostro essere. Per conseguenza quest'

» odori non si mostrano a voi, che come
» differenti modificazioni di voi stesso: voi
» non vedete, che voi in ciascuna modi-
» ficazione, e vi vedete modificato diffe-
» rentemente: vi crederete dunque succes-
» sivamente tutti gli odori, nè potrete
» credervi altra cosa (1).

Ma ricorriamo al trattato delle sensa-
zioni. » Da un lato (così egli) tutte le no-
» stre conoscenze vengono da' sensi, dall'
» altro le nostre sensazioni non sono, che
» nostre maniere di essere. Come dunque
» possiamo vedere degli oggetti fuori di
» noi? In effetto egli sembra, che non do-
» vremmo vedere, che l'anima nostra mo-
» dificata differentemente. Io non conosco
» alcun Filosofo, che abbia risoluto questo
» problema. Alcuno non ne ha fatto il ten-
» tativo, ed il sig. d'ALEMBERT è il primo
» che l'ha proposto. Egli conosceva troppo
» bene la difficoltà per trovarne la solu-
» zione, se avesse avuto occasione di occu-
» parsene. Egli non aveva, che a far l'
» analisi delle sensazioni dell' anima, ed
» avrebbe facilmente scoverto quelle, che
» la trascinano al di fuori e quelle che la
» trattengono in se stessa.

» La nostra statua priva dell' odorato,
» dell' udito, del gusto, della veduta, e li-
» mitata al solo senso del tatto, esiste sul

(1) *Art. de raisonner, cap. VI. 2 quest.*

» principio pel sentimento, che ella ha
» delle azioni delle parti del suo corpo
» le une su le altre, e sopratutto de' moti
» della respirazione: ecco il menomo gra-
» do di sentimento, a cui si possa ridurla.
» Io lo chiamerò *Sentimento fondamenta-*
» *le*.... Se la nostra statua non è scossa
» da verun corpo, e se noi la collochiamo
» in un'aria tranquilla, temperata, ed ove
» ella non senta nè aumentare, nè dimi-
» nuire il suo calor naturale, ella sarà li-
» mitata al sentimento fondamentale, e non
» sentirà la sua esistenza, che per l'im-
» pressione confusa, che risulta dal moto
» attuale, a cui ella dee la vita. Questo
» sentimento è uniforme, per conseguenza
» semplice a suo riguardo: ella non vi sa-
» prebbe osservare le differenti parti del
» suo corpo; non le sente dunque, le
» une fuori delle altre: ella è come se non
» esistesse, che in un punto, e non le è
» ancora possibile di scovrire di essere e-
» stesa.

» Rendiamo questo sentimento più vi-
» vo, ma conserviamogli la sua uniformi-
» tà: riscaldiamo per esempio l'aria, o raf-
» freddiamola, ella avrà di tutto il suo
» corpo una sensazione uguale di caldo, o
» di freddo, ed io non vedo perchè ne ri-
» sulti altra cosa, se non che sentirà più
» vivamente la sua esistenza. Perchè una
» sola sensazione, per quanto viva ella
» sia, non può mica dare un idea d'e-

» stensione ad un'essere, che non sapendo
» di essere esteso egli stesso, non ha anco-
» ra appreso ad estendere questa sensazio-
» ne, rapportandola alle differenti parti
» del suo corpo. Se io la percuoto succes-
» sivamente alla testa, ed a' piedi, io mo-
» difico a diverse riprese il suo sentimento
» fondamentale, ma queste modificazioni
» son esse stesse uniformi; alcuna non le può
» dunque fare osservare, ch'ella è estesa.
» Si domanderà forse, se essendo percos-
» sa tutt'insieme alla testa, ed a' piedi,
» non sentirebbe, che queste modificazioni
» sieno distanti. Allorchè io la tocco, o la
» sensazione, ch'ella prova occupa sì for-
» temente la sua capacità di sentire, che
» attira l'attenzione tutta intiera, o l'at-
» tenzione continua ancora a dirigersi al
» sentimento fondamentale delle altre par-
» ti. Nel primo caso la nostra statua non
» saprebbe rappresentarsi un'intervallo fra
» la sua testa, ed i suoi piedi, perch'ella
» non osserva punto ciò, che li separa.
» Nel secondo nol può davvantaggio, poi-
» chè il sentimento fondamentale non dà
» alcuna idea di estensione.

» Io muovo il suo braccio, ed il suo
» *Io* riceve una modificazione novella: ac-
» quisterà ella dunque un'idea del moto?
» No senza dubbio, perchè non sa an-
» cora di avere un braccio, nè che occu-
» pa un luogo, nè che può cambiarlo.
» Ciò che le avviene in questo momento si

» è di sentire più particolarmente la sua
» esistenza nella sensazione, che io le dò,
» senza giammai poter render ragione di
» ciò, ch'ella prova. Avverrà lo stesso se
» la trasporto nell'aria.

» Io dò alla statua l'uso delle sue ma-
» ni, ma qual causa l'obbligherà a muo-
» verle? Non può essere il disegno di ser-
» virsene, perchè non sa ancora di es-
» ser composta di parti, che possano ri-
» piegarsi le une su le altre, o condursi
» su gli oggetti esteriori. Bisognerà dun-
» que, che una impressione viva di piacere,
» o di dolore, contraendo i suoi muscoli,
» faccia ch'ella muova le sue braccia, sen-
» za proporsi di muoverle, senza avere al-
» cuna idea di ciò, che fa. Io suppon-
» go, che ubbidendo a questo moto mac-
» chinale, ella porti la mano su di se stes-
» sa: *è evidente, che non iscovrirà di ave-*
» *re un corpo, che in quanto ne distin-*
» *guerà le differenti parti, e che si ricono-*
» *scerà in ciascuna per lo stesso esse-*
» *re, che sente.* Or dee distinguerle alla
» sensazione di resistenza, o di *solidità*,
» ch'elleno si danno scambievolmente tut-
» te le volte, che si toccano. Se portando
» una mano calda su d'una parte fredda
» del suo corpo, non provasse questa sen-
» sazione di solidità, nulla non l'avver-
» tirebbe, che il caldo, ed il freddo ap-
» partengono a delle parti differenti; si
» sentirebbe nelle sue maniere di essere,

» senza trovarvi alcuna consistenza, ma to-
» stochè la sensazione di solidità si unisce
» alle due altre, ella sente in lei qualche
» cosa di solido, e di caldo, che resiste a
» qualche cosa di solido, e di freddo. Fin-
» tanto che ella è stata immobile, non ha
» potuto avere alcuna idea di questa resi-
» stenza: la solidità del suo corpo non le
» dava, che il sentimento uniforme, che
» noi chiamiamo peso. Ma tostochè si muo-
» ve, tocca se stessa, o prende altri oggetti,
» sente della resistenza, e della solidità. Or
» questa sensazione è propria a farle di-
» stinguere le cose, perchè in vece di
» essere uniforme, è modificata differente-
» mente dal duro, dal molle, dall' aspro,
» dal polito, in un vocabolo, da tutte le
» impressioni, di cui il tatto ci rende su-
» scettibili, ed ella è propria ancora a far-
» le distinguere come estese, perchè le rap-
» presenta come essendo necessariamente in
» luoghi differenti. Tosto che due cose son
» solide, ciascuna esclude l' altra dal luo-
» go, ch' ella occupa. In conseguenza per
» dare corpo alle maniere di essere, ba-
» sta, che degli organi mobili, e flessibili
» aggiungano a ciascuna di esse questa resi-
» stenza, e questa solidità. Tale è sopratutto
» la mano: tosto che ella tocca, ha una
» sensazione di solidità, che inviluppa tut-
» te le altre sensazioni, che prova, che le
» racchiude in certi limiti, che le misura,
» che le circoscrive. A questa sensazione

» dunque incominciano per la statua il suo
» corpo, gli oggetti, e lo spazio.

» La statua apprende a conoscere il suo
» corpo, ed a riconoscersi in tutte le par-
» ti, che lo compongono; poichè sì tosto,
» ch' ella porta la mano sù d' una di que-
» ste parti, lo stesso essere che sente, corri-
» sponde in qualche maniera dalla una al-
» l' altra: ciò è l' *Io*. Che continui a toccarsi,
» dappertutto la sensazione di solidità met-
» terà della resistenza fra le maniere di es-
» sere, e dappertutto ancora lo stesso esse-
» re che sente, si corrisponderà: ciò è l'*Io*:
» ciò è *ancora l' Io*. Egli si sente in tutte
» le parti del corpo. Così non gli avviene
» più di confondersi colle sue modificazio-
» ni, e di moltiplicarsi come queste: egli
» non è più il calore, ed il freddo, ma
» sente il calore in una parte, ed il fred-
» do in un'altra.

» Fintanto che la statua non porta le
» mani, che su di se stessa, ella è a suo
» riguardo come se fosse tutto ciò, ch' esi-
» ste. Ma se tocca un corpo straniero,
» l' *Io*. che si sente modificato nella ma-
» no, non si sente mica modificato in que-
» sto corpo. Se la mano dice *Io*; ella non
» riceve la stessa risposta. La statua giudi-
» ca perciò le sue maniere di essere intie-
» ramente fuor di lei. Com' ella ne ha for-
» mato il suo corpo ne formerà tutti gli
» altri oggetti. La sensazione di solidità, che
» ha dato loro della consistenza in un ca-

» so, ne dà ancora nell'altro, con questa
» differenza, che l'*Io* che si corrispondeva,
» cessa di corrispondersi.

» Avviene così, che forzati dal senti-
» mento di solidità a rapportare le nostre
» sensazioni al di fuori, noi produciamo
» il fenomeno dello spazio, e de' corpi.
» Ecco, io penso, la soluzione del proble-
» ma proposto dal Signor d'Alembert . . .
» Egli mi sembra, che per discovrire que-
» sto passaggio (che fa l' anima passando
» da sè stessa agli oggetti esterni) non è
» necessario di ragionare, è sufficiente di
» toccare.

» Il sentimento di solidità avendo in-
» sieme due rapporti, l'uno a noi, e l'al-
» tro a qualche cosa di esteriore, è come
» un ponte gettato fra l'anima e gli og-
» getti. Le sensazioni passano, e l'interval-
» lo non è nulla (1).

Ecco l'analisi ingegnosa, e delicata, che l' illustre Condillac ci dà del senso del tatto.

§. 7. Ma vediamo come il dotto Signor Degerando, ragionando sul fatto reale della nostra esistenza, sembra dare maggior precisione al sentimento esposto: » Consul-
» tiamo, dice questo valent' uomo, la te-

---

(1) *Extrait du traité des sensations seconde p. Traité des sensations seconde p. c.* 1. 2. 4.

» stimonianza della coscienza su quest' at-
» to, pel quale noi prendiamo conoscenza
» dell' esistenza del nostro *me*. Questo atto
» non è egli complesso, e la conoscenza,
» che prendiamo del *me* è ella, può ella
» essere separata dalla conoscenza, che pren-
» diamo di qualche cosa distinta dal me?
» Queste due conoscenze non sono esse col-
» laterali, parallele, fondate su lo stesso
» sentimento, racchiuse nello stesso atto?
» L' *Io* e qualche cosa distinta dal *me* non
» si manifestano nell' istesso istante dell' i-
» stessa maniera, non producono forse un
» contrasto, che favorisce la loro distin-
» zione, e perciò una percezione intellet-
» tuale di ciascuno di essi? Lo spirito non
» si poggia forse sulla seconda di queste
» due conoscenze, per poter riflettersi su
» la prima? Ecco la questione, che noi
» dirigiamo ad ogni pensatore di buona fe-
» de, e non prevenuto, o piuttosto, che
» invitiamo a dirigere a se stesso.

» La sola differenza, ch' esiste fra que-
» sti due ordini di conoscenze parallele si
» è, che nella conoscenza: che noi pren-
» diamo del *me*, l' atto della coscienza si
» trova raddoppiato, e ripetuto: ella ci an-
» nuncia, che quest' *Io*, che è conosciuto,
» è ancora l' *Io* che conosce, ella ci scuo-
» vre per una nuova riflessione, ch' egli è
» ancora l' *Io*, che percepisce queste iden-
» tità, e così di seguito; l' *Io* venendo tut-
» tora a riprodursi a' suoi proprj occhi in

» una serie indefinita di riflessioni, in ve-
» ce che nella conoscenza che prendia-
» mo di *qualche cosa fuori del me*, l'atto
» è semplice, non si ripete, e non si rad-
» doppia: lo spirito arrestato a questa *in-*
» *tuizione diretta*, non può avere il senti-
» mento dell'esistenza interiore di questa
» qualche cosa; egli si trov'arrestato a' suoi
» confini, egli la sente, e non la penetra
» punto. . . .

» Io mi separo un istante da tutti i cor-
» pi stranieri, ma non posso separarmi dal
» mio proprio corpo; perchè sin dal mo-
» mento, in cui esisto, ed a ciascuno istan-
» te della mia esistenza, io sono modifica-
» to da lui.

» Due parti qualunque del mio corpo,
» le mie due mani, se si vuole, s'incon-
» trano e si toccano, che avvien' egli in
» me? Un fenomeno complesso, ma di cui
» tutte le circostanze son simultanee. Al
» contatto delle mie due mani, una doppia
» coscienza si opera nel mio spirito: da un
» lato egli dice *Io* nella mano toccata, dall'
» altro egli risponde *Io* nella mano che
» tocca. Delle mie due mani * l'una sente
» l'altra: questi due sentimenti vengono a
» convergere, ed unirsi nel sentimento co-
» mune della mia propria esistenza. Le mie
» due mani si sentono l'*una fuori dell'al-*
» *tra*, e questi due sentimenti si distinguo-
» no per un limite comune. Più io ripeto
» questo tentativo, più il limite si manife-

» sta : la mia mano urtandosi contro la sua
» compagna, fa nascere una doppia perce-
» zione, l'una per la quale ella si dichiara
» appartenente al *me*, e l'altra per la qua-
» le fa osservare la presenza della sua com-
» pagna : questa vicendevolmente ci fa pro-
» vare assolutamente la stessa cosa. Esiste
» dunque in tal maniera fra le mie due
» mani una doppia comunicazione, una
» doppia corrispondenza, l'una interiore
» si opera pel mezzo del *me*, che si rico-
» nosce per essere lo stesso presente in tut-
» te e due : l'altra esterna, che ha luogo
» sul limite respettivo, e per la quale le
» mie due mani riconoscendo la loro esi-
» stenza rispettiva, riconoscono ancora, che
» sono l'una fuori dell'altra. La distinzio-
» ne, la separazione manifestata su l'uno
» de' due termini di questa comunicazione
» fa sortire per lo contrasto l'identità, che
» si manifesta su l'altro. Qualunque sia
» l'istante della mia vita, in cui io fo l'a-
» nalisi di questo fenomeno, vi scovro tutte
» queste circostanze, e la coscienza me le
» presenta tutte insieme e tostochè la mia co-
» scienza me le rivela, io dò loro il nome di *co-*
» *noscenza*. Bisogna dunque o ammettere
» questo complesso di conoscenze primitive,
» o rigettare assolutamente tutto ciò, ch'è
» offerto dalla coscienza . . . Ma ecco che
» una delle mie due mani è tosto paraliz-
» zata. Che si passa nella sfera della mia
» coscienza? L'una delle due comunicazioni
» è tosto interrotta. L' *Io* in vece di sentire

» due volte se stesso non si sente più, che
» una sola; egli cessa di trovarsi nella ma-
» no paralizzata; ogni corrispondenza inte-
» riore è annientata. Altronde le altre cir-
» costanze sussistono: la mano ancora vi-
» vente continua a sentire la sua compa-
» gna, a sentirla fuor di lei, ad osservar-
» ne il limite: l'*Io* continua a ritrovarsi
» nella mano vivente, la corrispondenza
» esterna è conservata. In vece del *me* ri-
» petuto nella mano, ch'è paralizzata, il
» mio spirito non può più collocarvi che
» una *x*, un valore incognito, ma positi-
» vo. Questa *x* non è mica uguale a zero,
» perchè la mia mano vivente continua a
» sentire un'esistenza per mezzo del limite
» conosciuto. Solamente l'*Io* non si trova
» in questa altra esistenza, e la cosa esi-
» stente è ignorata da lui. Sostituite un cor-
» po straniero alla mano paralizzata, il fe-
» nomeno sarà simile. Di che si compor-
» ranno dunque le conoscenze, che io avrò
» di questo nuovo oggetto? Di due cose:
» 1. Che questa *x* incognita in se, ma po-
» sitiva esiste. 2. Ch' essa esiste fuor di me,
» e che malgrado tutti i miei sforzi, io non
» posso identificarla alla mano, che la toc-
» ca, o penetrarla.

» *Questa doppia conoscenza non è pun-*
» *to una rappresentazione*, *ella è una in-*
» *tuizione diretta; ella è una porzione del*
» *fenomeno primitivo*, *che mi rivela la mia*
» *propria coscienza.* Non è necessario per

» questa doppia conoscenza, che io abbia
» la valutazione precisa, il sentimento in-
» teriore della *x*, o incognita. Poichè tale
» al contrario è il carattere della mia per-
» cezione, che io non sento la *x*, che pel
» suo limite, che pel limite che me la rende
» contigua. Io non la penetro, io l'urto,
» la sua superficie mi arresta; precisamen-
» te perchè sono arrestato a questo limite,
» sento la sua esistenza.

» La conoscenza dell'esistenza è una
» conoscenza primitiva, ed immediata. Così
» la realità riprende il luogo, che le era
» dovuto, il solo, ch'ella potesse occupare
» ella risede all'origine stessa delle nostre;
» conoscenze (1).

§. 8. Io non ho nulla a replicare a quanto dice nel luogo trascritto il Filosofo illustre che ho citato; io voglio per maggior chiarezza decomporre la percezione primitiva, e complessa dell'esistenza nelle diverse conoscenze, ch'ella racchiude. Questa decomposizione mi offre le seguenti verità. 1. Io sento, o esisto nello stato di sentire. 2. Io sento la mano dritta. 3. Io sento per mezzo della mano dritta la mano sinistra. 4. Io sento ancora per mezzo della mano sinistra la mano dritta. 5. Io sento la mano dritta fuori della mano sini-

---

(1) Degerando *Histoire* ec. t. 3 c. X.

stra. 6. Io sento le due mani in un limite comune.

Supponghiamo ora, che nel tempo in cui le due mani si toccano, io abbia un corpo esterno, una penna, un ferro nelle dita della mano dritta. Fatta questa supposizione, io seguito a decomporre la percezione complessa dell'esistenza; questa decomposizione mi offrirà le seguenti conoscenze. 7. Io sento qualche cosa fuori delle mie dita. 8. Io la sento nel limite comune delle mie dita. 9. Io non sento in questa cosa, o per mezzo di questa cosa, ma sento col mezzo delle mie dita. 10. Io non esisto in questa cosa, ma essa mi limita. 11. Questa cosa è dunque *fuori di me* e non mi è unita. 12. Io non sento questa cosa se non in quanto sento le mie dita, e per le modificazioni, o per i sentimenti, ch'ella mi fa provare. 13. Io sento dunque una x, che esiste fuori di me, e che mi modifica. 14. Tutte queste sensazioni si riuniscono nell'*unità della coscienza*, e lo stesso essere, che prova una di queste sensazioni, prova ancora le altre, ed è coscio di tutte. Non si potrebbe in forza di quest' ultima verità, riguardare l'*unità*, o la semplicità del principio, che sente, e che pensa, *come una verità sperimentale d'intimo senso?* Ma di ciò in altro luogo.

Secondo il Signor Degerando dunque 1. lo spirito prende conoscenza del corpo nel tempo medesimo che conosce l'esistenza del *me*. 2. Le percezioni, che ci fanno

conoscere i corpi non son mica delle rappresentazioni, ma delle *intuizioni dirette*; quindi il corpo è percepito, veduto per se stesso, non mediatamente per mezzo delle sue immagini. CONDILLAC ha pensato altrimenti: » La statua, egli dice, non perce» pisce i corpi in se stessi: ella non perce» pisce che le sue proprie sensazioni (1).

§. 9. Avendo esaminato attentamente i due esposti sistemi de' Filosofi sulla sensibilità esterna, non gli ho trovati solidi, ed io presento a' pensatori di buona fede le mie riflessioni su l'oggetto che ci occupa.

Nell' analisi delle sensazioni bisogna guardarsi di un' equivoco. Bisogna distinguere la percezione dell' esistenza esterna dalla percezione dell' estensione; in conseguenza bisogna esaminare: 1. Se è della natura di ogni sensazione di essere una percezione d' un' esistenza esterna. 2. Nel caso che questa prima questione fosse risoluta affermativamente, bisognerebbe esaminare a quale specie di sensazioni noi dobbiamo l'idea dell'estensione.

Per quanto i miei principj potranno sembrare opposti a quelli, che ho esposti, io mi lusingo, ch' essendo esaminati attentamente e senza prevenzione dovranno essere conosciuti per incontrastabili, e luminosi.

---

(1) *Traité des sensations 2 p. c. 4.*

Noi diciamo tutti: *Io penso a ciò*: *Io sento questa cosa*. Allorchè voi dite: *Io penso*, posso tosto domandarvi, a che pensate voi? allorchè dite *io sento*, sono anche nel dritto di domandarvi: *che cosa sentite voi*? Ogni pensiere, ed in conseguenza ogni sensazione si riferisce essenzialmente, e di sua natura ad un' oggetto, qualunque questo sia. Il dire: *iò sento*, *ma non sento cos' alcuna*, è lo stesso, che dire, io sento, e non sento insieme, è pronunciare un' evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all' oggetto sentito; essa o è sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto. In generale ogni pensiere si rapporta necessariamente all' oggetto pensato.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione colla sensazione, e coll' oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione, e di questo sentimento della sensazione l' oggetto è la sensazione medesima. Io chiamo *coscienza* la percezione della sensazione; di questa sensazione, oggetto della coscienza, dee esservi un' oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto, il che è assolutamente falso.

Da questo principio incontrastabile siegue, che ogni sensazione in quanto *sensazione* si riferisce necessariamente ad un' oggetto esterno al principio che sente. Di fat-

ti se ogni sensazione dee necessariamente riferirsi ad un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me*, dalle sue modificazioni, e da ciò ch'è esterno al *me*; se l'Io, e le sue modificazioni, ed in conseguenza le sensazioni sono l'oggetto dell'atto chiamato *coscienza*, che è il sentimento di ciò che si passa in noi, egli non rimane altr'oggetto per le sensazioni, che un'oggetto esterno al *me*. Ogni sensazione dunque in quanto sensazione è la percezione d'una esistenza esterna. Io dico *esterna* non già estesa, perchè non suppongo, che ogni sensazione ci faccia conoscere un essere esteso.

Io domando, che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io provo la sensazione dell'odore di garofano: la coscienza mi fa distinguere l'*odore* come modificazione del *me*, e come oggetto del sentimento interno, e qualche cosa *odorifera*, una cosa che mi modifica come oggetto della sensazione, che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fenomeno così: *io sento il me, che sente qualche cosa*. Così un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo del nostro essere intellettuale. *La sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa, che sente, ed è legata a tutte e due.* Se questo fatto è costante, se io non posso ri-

salire al di là di questo fatto; bisogna dunque, o ammettere questo fatto primitivo ed inesplicabile, o rigettare assolutamente tutto ciò, ch' è offerto dalla testimonianza della coscienza.

Ma si dice, non abbiamo noi delle sensazioni interiori come la fame, la sete, ed una moltitudine di maniere di essere piacevoli, o dispiacevoli, e dolorose? queste sensazioni possono aver forse un rapporto con un oggetto esterno al principio, che sente? Questa spezie di sensazioni, io rispondo, ha per oggetto i diversi stati del nostro corpo; ha dunque per oggetto una realità esterna. Io non ne voglio per prova, che ciò, che dice CONDILLAC stesso sul gusto. » La fame (così il » Filosofo citato) non può ancora avere oggetto determinato, allorchè la statua ne » prova per la prima volta il sentimento; » perchè i mezzi proprj a sollevarla, le sono intieramente ignoti. Ella non desidera dunque alcuna spezie di nutrimento, » desidera solamente di uscire da uno stato che le dispiace. In questa veduta el» la si abbandona a tutte le sensazioni piace» voli, di cui ha conoscenza. E' questo il so» lo rimedio, di cui possa fare uso; esso » la distrae qualche poco dalla sua pena. » Intanto la inquietudine si aumenta, *si* » *spande in tutte le parti del suo corpo*, » *e passa d' una maniera particolare sul-* » *le sue labbra, nella sua bocca.* Allora

» *ella porta il dente su tutto ciò, che si*
» *offre a lei, morde le pietre, la terra,*
» *rumina l'erba, e la sua prima scelta è*
» *di nutrirsi delle cose, che resistono me-*
» *no a' suoi sforzi . . . .*

» L'artificio della natura si mostra di
» una maniera ammirabile in un bambino
» di fresco nato. *L'inquietudine passa dal-*
» *lo stomaco alle guance, alla bocca*; gli fa
» prendere la mammella com'egli avrebbe
» preso ogni altra cosa; fa muovere le sue
» labbra di tutte le maniere, finchè abbia-
» no trovato il mezzo di succiare il latte
» destinato a nutrirlo. Allora il bambino
» è invitato dal piacere a reiterare i me-
» desimi moti, ed egli fa tutto ciò, ch'è
» necessario alla sua conservazione (1).

Il dolore della fame si sente dunque in alcune parti del corpo; in conseguenza la fame è il sentimento di alcune parti del nostro corpo modificate d'un certo modo. Così consultando tutte le specie di sensazioni, di cui abbiamo al presente conoscenza, non ve ne ha alcuna, che non sia la percezione d'un' esistenza esterna. Per supporre ciò i Filosofi, che io combatto, debbono fingere uno stato di cui l'esperienza non parla, e che io ho dimostrato essere assurdo.

§. 10. Le ragioni addotte dal signor

(1) *Traité des sensations p. 3. c. 10.*

Destutt-Tracy nel §. 3. mi sembrano di niun valore: *Sentire*, egli dice, *una sensazione è un' atto della sensibilità propriamente detta*. No, io gli rispondo, voi confondete visibilmente la coscienza della sensazione colla sensazione medesima: sentire una sensazione è un' atto della *sensibilità interna* chiamata anche *coscienza*, è un percepire una sensazione; ma che cosa è questa sensazione percepita, se non è la percezione d' un' esistenza esterna? Facciamo di grazia l' analisi di quest' espressione *sentire una sensazione*: il vocabolo *sensazione* è identico col vocabolo *sentire*. L' espressione dunque *sentire una sensazione* si traduce in quest'altra: *sentire un sentire*: questa ultima espressione ci forza di riguardare il secondo *sentire* come oggetto del primo *sentire*, ed a cercare che cosa è il secondo *sentire*, qual' è l' oggetto da lui sentito. Il Filosofo, di cui parlo, non dà alcun' oggetto al secondo sentire; questo secondo sentire è dunque un *non sentire*, e si afferma così un' evidente contraddizione ne' termini. Noi che parliamo il linguaggio dell' esperienza diciamo: *sentire una sensazione è sentire un sentire qualche cosa esterna*. Così abbiamo per oggetto del primo sentire il secondo sentire, e per oggetto del secondo sentire l' esistenza esterna.

L' Autore citato siegue: *sentire*, *che questa sensazione viene da un tal corpo*, *e per un tale organo è sentire un rapporto*

fra questa sensazione, e questo corpo, o quest organo, ed è questo un atto del giudizio. Sentire, io replico, è percepire un agente in noi, ed in conseguenza, è un percepire un' esistenza esterna. L' espressione poi *sentire un rapporto* è assurda: io l' ho dimostrato nel secondo capitolo del primo tomo. Un rapporto non si sente, poichè ciò che si sente dee agire su i nostri organi, ed i rapporti non son mica degli agenti.

L' illustre Autore continua: *Pensare è sentire, e sentire è accorgersi della sua esistenza; noi non abbiamo altro mezzo di conoscere, che esistiamo.* Quì continua la stessa confusione, ed inesattezza: si confonde la percezione delle sensazioni colle sensazioni medesime. Io accordo volentieri all' illustre ideologo, che le nostre sensazioni ci fanno accorgere della nostra esistenza. Ciò avviene perchè sono accompagnate dalla percezione di loro stesse, ma niego, che le nostre sensazioni abbiano per oggetto il proprio essere; il sentimento del proprio essere ci accompagna bensì in ciascuna sensazione, di cui abbiamo coscienza, ma non è lo stesso che la sensazione. Le nostre sensazioni son varie, e noi in questa sorprendente varietà riconosciamo l' identità del proprio essere.

Ma ecco finalmente un argomento, che si giudica decisivo: *Una sensazione*, si dice, *è una maniera di esistere, una manie-*

ra di essere, e niente altro, e tutte le nostre sensazioni diverse sono puramente, e semplicemente modificazioni del nostro essere: una sensazione è dunque una cosa, che si passa unicamente in noi.

Ma che cosa si vuol dire con ciò? Vi ha forse alcuno, che nieghi, che le nostre sensazioni sieno modificazioni del nostro essere? Si pretende certamente di dire, *che una modificazione del nostro essere non può istruirci, che della nostra sola esistenza*: ma io domando al signor Destutt Tracy: Un tal principio è egli sperimentale, o astratto? L'autore ha confessato, che il principio enunciato non può essere somministrato dall'esperienza, questo principio è dunque un principio astratto; tutta l'ideologia dunque del signor Destutt Tracy è poggiata su d'un principio astratto; ma tutti i sistemi poggiati su de' principj astratti sono, secondo l'Autore, illusorj; la sua ideologia dunque, perchè mancante di base, dee cadere. Io non saprei come questo Filosofo potrebbe da una sì evidente contraddizione cavarsi fuori.

In secondo luogo, io domando al Filosofo illustre, che qui combatto: per qual ragione una modificazione interna del nostro spirito non può percepire un'esistenza esterna? Ciò avviene, risponderà certamente, perchè lo spirito non può agire fuori della sfera della sua esistenza; la sua azione non può dunque estendersi agli oggetti

fuori di lui, ed egli non può percepirli. Ma questo preteso principio, io dico, combatte di fronte tutta la dottrina del signor Destutt Tracy: esso suppone, che niuna cosa può agire se non in se stessa: esso conduce a niegare l'azione reciproca degli esseri; ed intanto il nostro Filosofo pone l'origine della nostra conoscenza nell'azione degli oggetti esterni sul *me*.

Evitiamo gli equivoci; se si pretende, che il nostro spirito non può agire sugli oggetti al di fuori di lui, questo principio conduce a niegare l'azione degli oggetti esterni sul nostro spirito, e l'azione reciproca de' corpi, poichè se gli oggetti esterni sono fuor del nostro spirito, il nostro spirito è anche fuori degli oggetti esterni, ed i corpi esistono gli uni fuori degli altri. In generale ogni azione è nell'agente, è una sua modificazione. O dunque non ripugna, che la modificazione d'un essere abbia per termine, per oggetto degli oggetti esterni all'agente, ed in tal caso non ci si può obbiettare, che una modificazione del nostro spirito non può avere per oggetto degli esseri esistenti fuori di lui: o si ammette, che la modificazione d'un agente, la sua azione non può avere per termine, o per oggetto un essere esterno all'agente, ed allora l'azione reciproca de' corpi, e la dottrina del sig. Destutt Tracy non possono ragionevolmente ammettersi.

Questo principio, che una modificazio-

ne del *me* non può istruirci che della sua sola esistenza: può esserci obbiettato dagli idealisti, non già dal sig. DESTUTT TRACY. Le nostre sensazioni sono nostre maniere di essere, ma esse son prodotte in noi dall' azione degli oggetti esterni sul principio del sentimento: lo spirito percepisce questa azione, e perciò un agente esterno, i diversi modi di percepire questi agenti sono le sensazioni diverse; esse dipendono dalla diversità degli organi, e dalla diversità delle azioni. Ciò è tutto quello, che possiamo affermare circa la sensazione. Se mi domandate il come, confesso di ignorarlo, e dopo questa confessione non si ha altra domanda a farmi.

§. 11. Per far maggiormente osservare la certezza della proposizione, che ho cercato di stabilire, cioè, che ogni sensazione è di sua natura la percezione d'una esistenza straniera, io presento a' pensatori di buona fede le contraddizioni, e gli imbarazzi de' Filosofi, che non hanno ammesso questo principio luminoso, e più interessante di quel che potrebbe credersi. Io incomincio dal Signor DESTUTT TRACY, la cui opinione ho in primo luogo esposta. Il Signor DEGERANDO ha opposto all' ipotesi del Signor DESTUTT TRACY alcune solide riflessioni. Questi in una nota della sua logica fa menzione della critica del Signor DEGERANDO, ma egli non vi fa alcuna replica soddisfacente; io mi limito ad alcune os-

servazioni, che mi sembrano incontrastabili. » Il raziocinio del Signor DESTUTT TRACY, » dice il Signor DEGERANDO, è se non mi » inganno, il seguente: io desidero, e la » sensazione del moto ha luogo: continuo » a desiderare, e la sensazione del moto » cessa; v' ha dunque un ostacolo esteriore, » che arresta la mia sensazione. Or egli mi » sembra, che questo raziocinio potrebbe » essere applicato similmente a tutti gli or- » dini delle sensazioni, e conferir così a » tutti il potere d'istruirci dell'esistenza » degli oggetti. Io ho la sensazione del ga- » rofano: ella mi piace, io mi affeziono, » io la desidero, io la voglio, ella conti- » nua, si prolunga, io continuo a volerla. » Intanto ella cessa tutt'a un tratto, e la » mia volontà sussiste. Perchè non sarò au- » torizzato ancora a supporre, che questa » sensazione ha cessato per un'ostacolo este- » riore? (1).

Il Signor DESTUTT TRACY, nella seconda edizione de' suoi elementi d'Ideologia, ha cercato di rispondere a questa difficoltà nel modo seguente: » Senza dubbio, egli » dice, io posso desiderare di prolungare, » o diminuire una sensazione visuale, o » del tatto, o di suono, o di odore, come » la sensazione del moto; ma se io son sup- » posto d'ignorar tutto, ed il moto, e gli

(1) DEGERANDO *op. cit. t.* 3 *c.* X.

» esseri, e me stesso; io non posso nulla
» fare in conseguenza di questo desiderio,
» perchè non posso soddisfarlo immedia-
» tamente. Non saprei darmi direttamen-
» te la sensazione di tale odore, di tal
» colore, di tal suono, o di tale altra im-
» pressione. Tutto ciò, che io posso si è di
» fare un moto colla mia mano, o co' miei
» occhi, o con qualunque altr' organo per
» procurarmela; ma per far questo biso-
» gna, che io sappia, che questi moti son
» proprj a produrre quest' effetto. Or chi
» me l'insegnerà sin dal principio? Al con-
» trario per la sensazione diretta, che ri-
» sulta in noi de' moti delle nostre mem-
» bra, non vi ha luogo a questa replica.
» Ogni dolore, ogni sofferenza, ogn' inco-
» modo solamente fa nascere in noi il de-
» siderio, il bisogno stesso di muoverci,
» di agitarci. Questo sentimento di moto è
» un sollievo, un vero piacere. Noi godia-
» mo finchè dura, noi possiamo prolungar-
» lo a nostro beneplacito. Quando esso è
» sospeso, malgrado noi, non lo è mica
» da noi. Lo è dunque per qualche cosa,
» che non è *noi*, e che ora agisce su di
» noi, ora non vi agisce, e ben presto il
» moto esso stesso ci fa conoscere questa
» qualche cosa per una moltitudine di espe-
» rienze, di cui questa è la base (1).

(1) *Ideolog.* 1. *p.* c. 7.

Siffatta replica del sig. DESTUTT TRACY non mi sembra soddisfacente. Egli ricerca per la scoverta dell' esistenza esterna le seguenti condizioni: la nascita d'una sensazione al seguito della volontà d' un essere sensitivo: la cessazione di questa sensazione volontaria malgrado la sua volontà.

Ciò supposto io rifletto su i giorni della nostra infanzia, e colsultando l'esperienza immagino la seguente ipotesi. Un bambino prova il dolor della fame: egli piange: la madre accosta la mammella alla bocca di lui: egli succhia il latte, pruova un piacere, e vuole la continuazione di questa piacevole sensazione: il dolore intanto obbliga la madre a togliere la mammella dalla bocca del bambino, la sensazione piacevole cessa malgrado la volontà del bambino; perchè quest' osservazione non può menarlo alla conoscenza d' un' esistenza esterna? Si dirà forse, che la sensazione del latte non può essere riguardata dal bambino come volontaria? Ma il pianto non è volontario? Il pianto non è seguito dalla sensazione piacevole? Questa osservazione non può condurre il bambino a riguardare la nascita della sensazione piacevole, come prodotta dalla sua volontà? Per isviluppare l' ipotesi, che ho esposta, io osservo, che sebbene le grida ed i gemiti nel dolore sieno de' segni naturali sul principio, pure possono essere nel seguito adoprati con volontà. Ciò avvenir suole dopo che

reiterate esperienze hanno associato nello spirito de' fanciulli le idee del dolore, del pianto, del mezzo da far cessare il dolore; il bambino può dunque benissimo riguardare la sensazione piacevole del nutrimento come prodotta dalla sua volontà, come una sensazione volontaria. Si può dire lo stesso di altre sensazioni.

§. 12. Il signor Destutt Tracy suppone, che lo spirito non sorte fuor di se stesso, non conosce l' esistenza esterna se non coll' ajuto del gran principio della *causalità*. L' essere sensitivo vuol muoversi: il moto cessa malgrado la sua volontà: questa cessazione, dice l' essere sensitivo, è un effetto: ogni effetto dee aver la sua causa; vi dee dunque essere una causa di questo effetto: questa causa non son io, poichè io voglio la continuazione del moto, ed il moto cessa malgrado la mia volontà. Questa causa è dunque fuori di me. Con questo raziocinio il signor Destutt Tracy fa, che l' essere sensitivo crei il suo corpo, ed il mondo visibile. Ciò supposto, io dico: se il principio della causalità fa conoscere gli oggetti, esso non viene dunque dagli oggetti; il signor Destutt Tracy non può dunque ricorrere all' esperienza esterna per ispiegar l' origine delle idee di *causa*, e di *effetto*. Il mondo visibile è creato dal nostro spirito in forza d' un principio razionale, *a priori*, metafisico; su questo principio poggia tutta la conoscenza del mondo de' corpi; in-

tanto il signor DESTUTT TRACY si avventa contro siffatti sistemi poggiati su principj astratti. Questo eloquente ideologo era obbligato, pria di spiegar l'origine della conoscenza esterna di menarci con un'analisi esatta all'origine della conoscenza del gran principio della causalità; egli non l'ha fatto, la sua dottrina non può dunque essere soddisfacente. L'Autore non doveva ignorare la dottrina di HUME su la *causalità*; egli doveva conoscere i problemi ideologici da risolvere su quest'oggetto; egli intanto edifica la sua ideologia su d'un principio complicato, di cui tralascia di fare un'analisi diligente.

Ma cerchiamo se il principio della causalità può rivelarci gli oggetti esterni. Esaminiamo: 1. Se il principio della causalità sia sufficiente a menarci alla conoscenza dell'esistenza esterna. 2. Se la conclusione poggiata su questo principio sia legittima. Il sig. DESTUTT TRACY risponde affermativamente all'una, e all'altra di queste due questioni, ma mi sembra, ch'egli si inganni su tutte e due. Io osservo nel mio *me* una varietà, ed una successione di sensazioni: osservo, che molte sensazioni si succedono senza attenderle, ed alcune sorgono in me malgrado la mia volontà; io debbo dunque concludere, che molte maniere di essere hanno luogo in me indipendentemente dalla mia volontà. Chiamando in soccorso il principio della causalità io posso con-

cludere, che l' *Io* è di tal natura, che dopo di aver esistito in un modo esiste in un altro, ed io debbo riguardare le mie sensazioni come prodotte dal *me*, come emananti dal suo fondo, e posso al più riguardare le mie sensazioni come cause, ed effetti le une delle altre. » Un' infante, dice » il signor Destutt Tracy, estende il suo » braccio unicamente per istenderlo. Egli » incontra un calore dolce, che gli fa pia» cere: ritira questo braccio, e lo sten» de di nuovo, ritrova questo medesimo » calore, o pure lo lascia steso, e risen» te costantemente questa sensazione piace» vole. Da quest' effetto ripetuto molte vol» te può risultare, dirassi, ch' egli appren» da a stendere il suo braccio nell' inten» zione di provare questa sensazione, o a » lasciarlo nella posizione ove la prova, » affinchè ella continui. Io non oserei af» fermare, che sia assolutamente impos» sibile, che ciò avvenga, ma credo esse» re ciò estremamente difficile . . . . Dall' » altra parte io vedo bene il nostro neonato » giunto a desiderare una sensazione, ed a » sapere in alcuni casi procurarsela, comin» ciando dal darsene un' altra ch' egli ha » riconosciuto condurre a questa, ma non » vedo affatto, come perverrebbe ad ap» prendere, che la sensazione, ch' è il » suo scopo, e che quella, ch' è il suo mez» zo sieno cagionate da esseri distinti dal suo

» *me*, ed a discovrire, che vi sieno de' cor-
» pi, e che egli ne abbia uno (1).

Se le sensazioni non sono dunque percezioni d'un' esistenza esterna, il principio della causalità, anche secondo il nostro Autore, non è sufficiente a creare per noi il mondo visibile. Ma replica il sig. DESTUTT TRACY: ciò che il principio della causalità non può produrre colle altre sensazioni, lo produce bensì colla sensazione della resistenza; ma questa sensazione di resistenza non lascia di essere una nostra modificazione interna. Lo spirito, il quale sin da' primi istanti della sua esistenza è avvezzo a riguardare le sensazioni come esistenti in lui, e succedentesi indipendentemente dalla sua volontà, non può certamente attribuire alla sensazione di resistenza una origine diversa da quella delle altre sue sensazioni involontarie, e dolorose. Il signor DESTUTT TRACY ragiona così: Ciò, che produce la sensazione del moto è l'*Io volente*; ciò che resiste alla mia volontà è dunque una cosa distinta dal *me*. Ma l' essere sensitivo non dirà mai: *ciò che resiste alla mia volontà*. Questa nozione di cosa resistente suppone di sua natura la conoscenza dell' esistenza esterna. Dirà: *Col me volente la sensazione del moto*, esiste questa sensazione, col *me volente la sensazione del moto* esi-

(1) *Ideologie* 1. *p. c.* 7.

ste un' altra sensazione : queste due modificazioni interne si succedono l' una all'altra : io ritrovo in me due maniere di essere che si succedono una volontaria, l'altra involontaria; una dipendente dalla mia volontà, l'altra esistente in me malgrado la mia volontà; la prima nasce dal *me volente*, la seconda dalla costituzione naturale del *me*, come la fame, la sete ec. O riguarderà la coesistenza delle sue volizioni colle due maniere di essere come accidentale.

Quel che fa illusione al sig. Destutt Tracy si è il vocabolo *resistenza*. Questa sensazione di solidità, o di resistenza non è una sensazione di resistenza, se ella non è la percezione d' un' esistenza esterna, e se ella è una sensazione di resistenza, allora l'esistenza esterna è percepita, ella è l'oggetto della sensazione di solidità, e con ciò il signor Destutt Tracy cade nella ipotesi di Condillac. Se la sensazione di solidità non è una sensazione di resistenza, lo spirito non può dire giammai : *Ciò che resiste a me è distinto da me.* Questo giudizio suppone legata la nozione di esistenza esterna alla nozione di cosa resistente, ma onde ha origine questa nozione primitiva, ed elementare di *cosa resistente* ? mi sembra, ch'io abbia forzato il signor Destùtt Tracy in tutti i suoi trinceramenti, e che l'abbia obbligato ad accordarmi, che se l'esistenza esterna non è percepita, ella non sarà giudicata.

Cartesio nella sesta meditazione ha trovato insufficiente per l' esistenza de' corpi la pruova, che si deduce dalla presenza delle sensazioni nello spirito malgrado la sua volontà: » sebbene, egli dice, le idee, » che io ricevo da' sensi non dipendono dal- » la mia volontà; io non pensava, che si » dovesse perciò concludere, ch' esse pro- » cedevano da cose differenti *del me*; poi- » chè forse può trovarsi in me qualche fa- » coltà (benchè ella mi sia stata finoggi » ignota) che ne sia la causa, e che le » produca » Secondo la scuola di Leibnizio, le sensazioni nascono dalla natura dell'anima, e potrebbero esistere ancorchè i corpi non esistessero. Questo sentimento di resistenza nasce dunque, secondo questa scuola, dall'interno dello spirito, senza l'intervento di alcuno agente straniero. Osservate, che questa scuola per far nascere nello spirito l'idea dell'esistenza esterna dà alle nostre sensazioni il carattere d'*immagini*, *di rappresentazioni degli oggetti esterni.*

Esamineremo fra poco questa ipotesi della natura *rappresentativa* della sensazione.

§. 13. Condillac aveva osservato, che i primi moti della statua non potevano essere, che involontarj, che in seguito il sentimento di solidità, o di resistenza, creando per la statua i corpi ed il mondo esterno, potevano aver luogo i moti volontarj, ma il signor Destutt Tracy viene a

sorprenderci con una inconcepibile assurdità. » Un fatto costante dimostra » egli dice » che il sentimento di volere, che la » sensazione d'un desiderio può precedere » in noi la sensazione del moto, perchè » ciascuno di noi sa, che un risultamento » costante della nostra organizzazione, e » probabilmente di quella di tutti gli es- » seri sensitivi si è, che un dolore qualun- » que, principalmente se esso è vivo, ci » fa provare il bisogno di muoverci, di » agitarci indipendentemente da ogni cono- » scenza dell'effetto, che ne accaderà, ed » ancora malgrado la certezza, che l'effet- » to sarà nocevole. Or che cosa è questo bi- » sogno, se non è un desiderio? Esso è non » pensato senza dubbio, ma non lascia di » essere un desiderio, ed un desiderio mol- » to vivo. *Non v' ha dunque a temere, che » noi non potessimo desiderare di muover- » ci, pria di sapere che cosa è il moto; » ed è molto possibile, che il primo di tutti » i moti fatti da ciascun di noi sia stato » accompagnato dalla volontà* (1).

Che! Il Signor Tracy vuole obbligarci a rinunciare alla massima, per se stessa evidente, di tutti i Filosofi, che non si può desiderare, nè volere ciò che s'ignora? Degerando gli aveva opposto quest' assioma: » Se v' ha, gli ha detto, qualche cosa

---

(1) *Op. cit. c.* 8.

» di evidente nella nozione del desiderio si
» è, che noi non possiamo desiderare ciò
» che assolutamente ignoriamo. Non vi ha
» alcun desiderio in generale. Noi deside-
» riamo il tale, o tale oggetto, e non de-
» sideriamo un tale oggetto, che perchè
» ne abbiamo l'idea.

» Si dice alcune volte, che si prova il
» bisogno d'una cosa, che non è ancora
» a nostra conoscenza, ma questo bisogno
» non è, che una sensazione di *disagio*,
» che un desiderio di far cessare questa
» sensazione di *disagio*, e non il desiderio
» determinato di un oggetto positivo. Si
» dice ancora, che si prova *un desiderio*
» *vago*, e senza oggetto preciso, allorchè
» questo desiderio si aggira su d'una certa
» serie di idee, erra su d'un certo numero
» di oggetti, senza dare una preferenza de-
» cisa ad alcuno di essi. Allora non sola-
» mente esige una conoscenza, ma ne
» suppone un grandissimo numero. L'in-
» quietudine dell'ignoranza non è che una
» sofferenza, ed il desiderio comincia alla
» veduta de' mezzi proprj a farla cessare.
» Se il desiderio non può precedere la co-
» noscenza, sarà lo stesso a più forte ra-
» gione dell'atto del volere (1).

Queste riflessioni di Degerando sono senza replica. Mi spiace, che Tracy, il

(1) Degerando *loc. cit.*

quale le ha lette, sembra in una nota della sua Logica disprezzarle: a me pare, che l'illustre idiologo sia stato nell'impossibilità di rispondervi con felice successo.

Condillac crede, che la sua statua pria di conoscere i corpi non possa aver l'idea del moto: ciò che le avviene nel moto involontario si è di sentire più particolarmente la sua esistenza in questa nuova sensazione, che modifica il sentimento fondamentale. Ora sebbene questa nuova sensazione, che io le produco, movendo per esempio il suo braccio, non dia l'idea che noi abbiamo del moto, essendo però una modificazione del sentimento fondamentale, può domandarsi: lo spirito non può egli desiderarla, e volerla, ed il moto non potrebbe forse seguire questo atto di volontà, e produrre di nuovo la sensazione del moto, che modifica il sentimento fondamentale? Secondo la dottrina di Condillac avviene per lo appunto così; ma il Signor Destutt-Tracy si è creduto necessitato per sostenere la sua ipotesi, di far principiare i moti del nostro corpo dal moto volontario, acciò lo spirito non potesse dubitare, che il moto dipende assolutamente da lui.

§. 14. Gl'imbarazzi de' Filosofi, che limitano alle sole sensazioni del tatto il potere di menarci al di fuori di noi, non sono minori: » Obbliamo per un momento, dice Condillac » tutte le nostre abitudini,

» trasportiamoci alla creazione del mondo,
» e supponghiamo, che Dio ci dica : Io
» sono per produrre un' anima alla quale
» darò certe sensazioni, che non saran-
» no, che modificazioni della sua sostan-
» za. Concluderemo noi, ch' ella vedrebbe
» le sue sensazioni fuor di lei? E se Dio
» aggiungesse, che le percepirebbe di tal
» maniera, non domanderemmo come ciò
» potrà farsi? (1).

Io domando a Condillac: il sentimento di solidità è egli interno, o esterno al principio sensitivo? E' interno, egli dirà senza dubbio. E' dunque una modificazione dell'anima: ciò è incontrastabile. Or come l'anima trasporta al di fuori di se questo sentimento? Voi ragionate così: Le modificazioni dell'anima non possono farla accorgere, che della sua propria esistenza. Le sensazioni non sono, che modificazioni dell' anima: elleno non possono dunque istruirci di alcuna esistenza esterna. Ammettendo per vero questo vostro raziocinio, io argomento così contro di voi: il sentimento di solidità non è, che una modificazione dell'anima; voi siete obbligato a confessarlo; una modificazione non può farci accorgere, voi asserite, che della nostra sola esistenza; il sentimento di solidità, io dunque concludo, mi lascia ancora, come tutte

(1) *Extrait. du Traité des sensations 3. p.*

le altre mie sensazioni, solo e distaccato dall' universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi.

» Il sentimento di solidità, ripiglia » CONDILLAC, avendo insieme due rappor» ti, l'uno a noi, e l'altro a qualche cosa » esteriore, è come un ponte gettato fra » l'anima, e gli oggetti. » Ma questi due rapporti, io replico, che voi asserite, e non provate, non esistono affatto; essi non sono che un prodotto della vostra immaginazione. Che cosa sono, io domando, questi due rapporti uno interno, l'altro esterno? Significa forse ciò, che il sentimento di solidità sia una modificazione composta, parte della quale appartenga al principio sensitivo, e sia solamente interna, e l'altra appartenga ad un essere straniero? Ma allora la parte interna resterebbe sola, e senza alcuna comunicazione colla parte esterna. Significa forse ciò, che il sentimento di solidità è di sua natura proprio a rivelare un' esistenza straniera? Ma allora voi non fate, io dico a CONDILLAC, che enunciare semplicemente la vostra ipotesi; voi non fate altro, che supporre appunto ciò, ch' è in quistione. Il sentimento di solidità è tutto interiore, come tutti gli altri sentimenti; è una maniera di essere dello spirito, come tutte le altre sensazioni. Allorchè si pretende, che le modificazioni dello spirito non possono rivelargli che la sua

propria esistenza, dee concludersi lo stesso del sentimento di solidità.

» Se la statua, dice CONDILLAC, portando una mano calda su d'una parte fredda del suo corpo non provasse questa sensazione di solidità, nulla non l'avvertirebbe, che il caldo, ed il freddo appartengono a parti differenti : ella si sentirebbe nelle sue maniere di essere, senza trovarvi alcuna consistenza, ma tosto che la sensazione di solidità si unisce alle due altre, ella sente in lei qualche cosa di solido, e di caldo, che resiste a qualche cosa di solido, e di freddo ». Ma io non veggo la legitimità di questa illazione : mettiamo della precisione ne' nostri pensieri : supponghiamo il principio di CONDILLAC, che una modificazione interna non può fare accorgere la statua, che della sua sola esistenza, e ragioniamo conseguentemente a questo principio. La statua colle due sensazioni di caldo, e di freddo si sentirebbe solamente nelle sue maniere di essere; ella non riguarderebbe queste sensazioni come cose distaccate da lei; esse non formerebbero che il suo *me*. Or la sensazione di solidità non è ugualmente, che una maniera di essere della statua: alle due sensazioni, ch' ella prova, se ne unisce dunque una terza, e la statua con questa nuova sensazione non sentirebbe, che diversamente se stessa : ecco la sola il

lazione, che può dedursi. I più grandi ammiratori di Condillac hanno inteso il peso di questa difficoltà.

§. 15. Degerando non ha risoluto la difficoltà, che col soccorso di una distinzione semplicemente nominale. » Ci si domanderà, egli dice, *perchè le impressioni del tatto avrebbero piuttosto il dritto, che ogni altra d' istruirci d' un' esistenza straniera?* Senza dubbio allorchè si comincia dal confondere la *sensazione* colla *percezione*, dal definire questa una *maniera* di essere del *me*; non si può loro attribuire che c' istruiscano di altro, se non se della nostra propria esistenza (1).

Ma con buona pace del valent' uomo, egli non risolve punto la difficoltà. Bisogna distinguere, egli dice, la sensazione dalla percezione; la sensazione non può istruirci di alcuna esistenza straniera, essendo una modificazione del me; la percezione lo può benissimo; or le impressioni del tatto producono delle percezioni, non già delle sensazioni. Questa risoluzione accresce gli equivoci, e gli errori, lungi dal rischiararci. Domandiamo a Degerando: se le percezioni possono in buona fede escludersi dalle modificazioni interne dello spirito, e se non possono escludersi, gli domandiamo con

(1) *Loc. cit.*

qual dritto si dà il carattere di *percezione* alle sensazioni nate dalle impressioni del tatto, e si niega alle sensazioni prodotte dalle impressioni fatte su gli altri organi sensorj?

Le sensazioni, che produconsi dalle impressioni del tatto sono percezioni, dice DEGERANDO: ciò appunto, io dico, è quel che si controverte; ciò appunto è quel che si cerca di sapere; cioè per qual ragione le sensazioni del tatto ci istruiscono d'un' esistenza straniera.

Tutte le nostre sensazioni sono modificazioni dell'anima nostra: tutte, non escluse quelle del tatto, sono interne all'anima: tutte, niuna eccettuata, son prodotte dall' azione degli oggetti esterni su gli organi sensorj; con qual dritto, si domanda, voi accordate alle sensazioni del tatto il privilegio d'istruirci degli oggetti esterni? Le sensazioni del tatto, voi replicate, sono percezioni; ma 1. appunto ciò vi si dimanda, perchè le sensazioni del tatto sono percezioni, e le altre non sono percezioni? 2. Per qual ragione voi credete, che essendo le sensazioni del tatto percezioni, sono perciò proprie a rivelarci un' esistenza esterna, se non perchè la percezione dee essere unita al suo oggetto, se non perchè percepire, e non percepire qualche cosa è una contraddizione? Ma non avreste dovuto ragionare ugualmente su le altre sensazioni? Sentire, e non sentir qualche

cosa non è ancora assurdo, come percepire, e non percepire qualche cosa?

Ma, soggiunge l'illustre metafisico: » Evitiamo quì le dispute de' vocaboli; » trattasi di stabilire solamente un fatto, » cioè se in certi casi riflettendo su le no- » tre operazioni, sviluppando tutte le loro » circostanze, noi non vi discovriamo la » percezione immediata, e primitiva d'un' » esistenza esterna, percezione a cui si darà » quel nome, che si giudicherà convene- » vole. Se questo fatto è primitivo, è non » solamente inutile, ma assurdo il doman- » darne il *perchè*, ed il *come*; perchè noi » non abbiamo alcun dato per ispiegarlo (1).

Io quì tutto accordo al profondo pensatore; ma domando, ch' egli mi giudichi colla stessa legge. Consultando l'esperienza non vediamo noi nelle sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, un' esistenza esterna, che ci colpisce? V' ha forse alcuno, che non lo senta necessariamente in se stesso? Come limitare alle sole sensazioni del tatto una proprietà, che compete necessariamente a ciascuna sensazione? Si dirà forse, che non vi ha nulla di simile negli oggetti, che corrisponda alle sensazioni degli odori, de' sapori ec. Ma vi ha egli nulla di simile, che corrisponda alla sensazione del liscio, dell' aspro, della puntura

---

(1) *Loc. cit.*

d' una spilla, allo stesso sentimento di solidità, o di resistenza? In tutte le sensazioni non siamo generalmente obbligati a confessare, di non potervi riconoscere se non che una *x*, un' esistenza esterna, di cui ignoriamo le proprietà assolute, e di cui solamente sappiamo alcuni de' suoi rapporti con noi, che la sensazione stessa inviluppa?

§. 16. » Se (così Degerando) pria di » aver ricevuto le istruzioni del tatto, l'in» dividuo udisse un suono, o si trovasse » modificato da un odore, egli non iscor» gerebbe altra cosa, oltre dell' impressione » che ne risulta; non penserebbe ancora » nè a riferirla ad un'occasione straniera, » nè a riguardarla come una modificazione » del suo *me*, che che ne dicano alcuni fi» losofi. Perchè da principio non si vede » nulla in queste sensazioni, che sia pro» prio ad avvertir lo spirito dell' esistenza » di un oggetto straniero a se stesso; e fin» tantocchè non conosce ancora niuna cosa » straniera al suo *me*, come osserverebbe » egli il suo *me*? Come la percezione del » *me* si distaccherebbe avanti il suo spiri» to, dalla sua maniera di essere? Il sen» timento di questa maniera di essere si » confonderebbe sempre con quello della » sua esistenza in un sentimento unico. Non » si osserva, che distinguendo, e non si di» stingue che per l' opposizione.

» Se al contrario io suppongo, che la

» mano dell' individuo sia appoggiata na-
» turalmente su di un corpo, su di una
» palla, per esempio, per isceglierе la sen-
» sazione più semplice, due nuove per-
» cezioni verranno ad unirsi a quella della
» sensazione. L' individuo proverà un sen-
» timento di resistenza.

» Il sentimento della resistenza si com-
» pone di due altri; il sentimento di qualche
» cosa straniera a lui, ed il sentimento di
» qualche cosa, ch' è egli stesso. Lo sp rito
» avrà due percezioni, quella di un corpo,
» quella del suo *me;* egli comprenderà,
» che l' uno non è l' altro, che l' uno è
» fuori dell' altro, ed egli apprenderà a
» distinguerli per l' opposizione, che v' è
» fra di essi (1).

Debbo confessarlo : io combatto con pena i pensamenti di filosofi cotanto profondi; ma l' amore della verità, che dee dominare negli scritti del filosofo, mi obbliga di farlo, e maggiormente nella questione che ci occupa, la quale si versa su la realità delle nostre conoscenze degli esseri, che ci circondano.

Degerando crede che l' *Io*, ne' primi istanti della sua esistenza, non percepisca se stesso nella coscienza delle sue sensazioni, ch' egli non percepisca che le sue modifi-

---

(1) Degerando *des signes et de l' art de Penser t.* 1 *v.* 1.

cazioni. Questo filosofo ne eccettua la sensazione di *solidità* : a questa egli attribuisce il privilegio di essere una percezione dei *me*. Ma una siffatta dottrina è gratuita affatto, e ripugnante dall'altra parte a' fatti intellettuali. DEGERANDO non iscrive forse così ? » Riflettendo su quest' atto pel » quale lo spirito ottiene la coscienza delle » sue idee, si vede, ch' egli ne ha la co- » scienza come essendo sue idee, che que- » ste idee si offrono a lui nella coscienza » come una modificazione del *me*, come l'*Io* » *pensante*, come l' *Io esistente* in questo » modo, che noi appelliamo il *pensiere*. » Così l' *Io*, l'esistenza del *me* fanno parte » di questo stesso atto semplice, pel quale » noi abbiamo la coscienza delle nostre i- » dee, sono rischiarate dalla stessa luce, » s' offrono nello stesso punto di veduta; » non vi sarebbe alcuna ragione per colui, » che ammette le une di rigettar le altre, » e di fare fra cose collocate su d' una stes- » sa linea una preferenza tutta arbitraria (1). Si può ricercar di meno da' filosofi, che di esser conseguenti a se stessi ?

Io ho dimostrato nel capitolo primo del primo tomo di quest' opera, che la coscienza di ciascuna sensazione è unita colla percezione del *me* : ivi ho fatto vedere contro di CONDILLAC, che la statua non può cre-

(1) *Histoire ec. t.* 8 *c.* 10.

dersi odore, suono ec. Io son sorpreso come il dotto DEGERANDO abbia potuto adottare un'opinione sì ripugnante a' fatti intellettuali. Domando a questo filosofo: se una seconda sensazione di odore diversa dalla prima succede nel *me*, mi accorgerò io di aver cambiato, percepirò io un cambiamento? Credo che mi risponderà affermativamente. Ciò supposto è evidente, che questo sentimento, o percezione di cambiamento suppone necessariamente due percezioni, una d'*identità*, e l'altra di *diversità:* senza di esse non potrebbe aver luogo. La percezione di due cose diverse non è la percezione di un cambiamento; ora questa identità è nel soggetto, e la diversità è nelle due modificazioni; la coscienza de' due odori è dunque inseparabile dalla percezione del *me;* e l'opinione di DEGERANDO è falsa. Io rimando il lettore al capitolo primo del primo tomo.

Il paragone poi, che DEGERANDO istituisce fra la sensazione di *solidità*, e le altre sensazioni, non è esatto. La sensazione di *solidità*, egli dice, è un sentimento di resistenza, e questo sentimento è di sua natura la percezione d'una cosa che resiste al *me*, in conseguenza di un'esistenza esterna. Ma evitiamo di grazia gli equivoci de' vocaboli. Questa espressione *sensazione di resistenza* può avere due sensi; può significare una maniera di essere del *me*, la quale è contraria all'atto della mia volon-

tà, e che io vorrei allontanare da me; in questo senso ogni sensazione dolorosa sarebbe una sensazione di resistenza, e l'opinione che io combatto sarebbe falsa: può significare ancora un sentimento di opposizione al moto del mio corpo; ma in questo caso si suppone già che si conosca *un fuor di se*. Allorchè io poggio la mano su di una palla che cosa provo io, se non se una percezione di qualche cosa, che mi modifica? Ed allorchè un odore colpisce le mie nari, non provo forse ugualmente una cosa che mi modifica? Queste sensazioni son tutte e due modificazioni interne del *me*; tutte e due son prodotte dall'azione de'corpi su i nostri organi sensorj; tutte e due nello stato di cui ho coscienza mi fanno sentire l'organo che è colpito; con qual dritto potrei attribuire alcuna prerogativa all'una su l'altra?

L'autore citato, dopo di aver fatto l'analisi della sensazione di cui la mano è l'organo, da me rapportata nel §. 7, soggiunge quanto siegue: » Si potrebbe stendere quest'analisi sotto un rapporto alle » percezioni della veduta, dell'udito, del- » l'odorato, del gusto, mostrando che rac- » chiudono quasi tuttora un cominciamen- » to di tatto. Le percezioni, nelle quali » non entra alcuna percezione di tatto, so- » no tutte interiori; non hanno per se stes- » se che una realità interna; ma esse han- » no luogo di due maniere. Le une come

» quelle degli odori, de' colori, de' suoni,
» del freddo, del caldo, ed alcune impres-
» sioni di ben essere, e di sofferenza, si
» producono ordinariamente alla presenza
» di qualche oggetto (1). . . .

Che! le impressioni della veduta ora racchiudono un cominciamento di tatto, ora non racchiudono alcuna percezione di tatto, e sono tutte interiori? Più, lo stesso filosofo parlando d' ALEMBERT osserva di aver egli rettificato le idee di CONDILLAC su la visione (2). Ora d' ALEMBERT pensa, come vedremo, che le sensazioni visuali son sufficienti a farci conoscere i corpi.

§. 17. Ma si dice : concepiamo noi il come una modificazione interna può farci conoscere ciò, ch' è fuor di noi? Questa obbiezione per quanto sia frivola, mi dà l'occasione di rimontare all' origine de' diversi sistemi del *Dommatismo* su l'oggetto, che ci occupa, ed a presentare a' pensatori di buona fede delle utili riflessioni per preservare lo spirito umano da errori molto perniciosi.

I dotti hanno osservato, che CARTESIO incominciò dallo Scetticismo, e passò tutt' a un tratto al più mostruoso Dommatismo, e che KANT principiando dal Dommatismo fu condotto al più ributtante Scetticismo.

---

(1) *Histoire ec. t.* 3. *c.* x.
(2) *Op. cit. t.* 1 *c.* xi.

Allorchè si comincia male, difficilmente si termina bene. CARTESIO escluse dalle verità primitive l'esistenza de' corpi; egli restò solo nel mondo col suo pensiere: questa situazione era penosa: dopo di aver distrutto bisognava ricostruire, ed egli creò l'esistenza colla forza magica delle sue idee. Egli stabilì questi due canoni: 1. *Si può affermare d'una cosa tutto ciò, ch' è racchiuso nell idea chiara, e distinta di essa.* 2. *Si può niegare d'una cosa tutto ciò, senza di cui io posso concepirla.*

Se questo filosofo avesse enunciato il suo primo canone così: *Si può affermare di un' idea tutto ciò, che vi è racchiuso*, questo canone sarebbe stato l'espressione del principio d'identità, e della legge della evidenza. Ma CARTESIO passa quì improvvisamente dalle idee alle cose. Sarebbe stato necessario, ch' egli, pria di accingersi a passare dalla regione del pensiere a quella dell'esistenza, vi avesse gettato un ponte per non cadere nell' abisso dell' errore. Il canone avrebbe dovuto essere ristretto nel modo seguente: *Si può affermare di una cosa tutto ciò, ch' è compreso nell' idea chiara e distinta di essa, purchè questa idea sia conforme alla cosa, purchè la realità di quest idea ci sia data.*

Il secondo canone, dice in altri vocaboli, *ciò che io non conosco non esiste:* esso pone per limiti della esistenza i limiti dell' intelligenza umana. Esso stabilisce il *Domma-*

tismo in tutta la sua estenzione. Il *Dommatismo* consiste nel filosofare con asserzioni gratuite. » Bisogna distinguere, dice savia-
» mente il Signor Degerando, due spe-
» cie di Dommatismo, di cui i torti sono
» bene differenti : l' uno i cui torti non
» sono, che ne' metodi; l' altro i cui torti
» sono insieme ne' metodi, e ne' risultamen-
» ti. Il primo consiste a stabilire per moti-
» vi gratuiti alcune affermazioni vere d'al-
» tronde in se stesse; il secondo a stabilire
» alcune affermazioni, di cui non possiamo
» nello stato attuale de' nostri lumi prova-
» re la verità, o la falsità. Ogni Domma-
» tismo, qualunque sia, risulta dall' essersi
» ignorati, o mal determinati i principj,
» ed i limiti delle conoscenze umane. Ma
» quest' ignoranza, o quest' errore non con-
» ducono in conto alcuno necessariamente ad
» affermazioni, ch' eccedono realmente la
» forza del nostro spirito : eglino ne fan-
» no solamente nascere il pericolo. Quegli,
» che affermando delle cose vere, e som-
» messe alla nostra conoscenza, non ha
» commesso, che il difetto di mal deter-
» minare il dritto, che abbiamo a cono-
» scerle, non è in qualche maniera *Dom-*
» *matista*, che per le sue disposizioni: ma
» il Dommatista di fatto è quegli, presso
» di cui tutte queste disposizioni ricevono
» l'intiero loro sviluppamento, che sorpassa
» i limiti fissati allo spirito umano, dopo di

» averli ignorati » (1). Io sono per giustificare l'osservazione del Filosofo, che ho citato, coll'esempio di Cartesio, di cui ho riferito i canoni del metodo di filosofare.

§. 18. Noi conveniamo con Cartesio, che l'anima è distinta dal corpo, e dimostreremo questa distinzione in appresso, ma non possiamo ammettere la dimostrazione, ch'egli ne adduce, poichè poggiata sul secondo canone, che è falso. » Poichè, dice egli, *io so, che tutte le cose, che conce-*
» *pisco chiaramente, e distintamente, pos-*
» *sono essere prodotte da Dio tali, quali*
» *io le concepisco*, basta, ch'io possa con-
» cepire chiaramente, e distintamente una
» cosa senza un'altra per esser certo, che
» l'una è distinta, o differente dall'altra,
» perchè elleno possono essere poste sepa-
» ratamente almeno dall'Onnipotenza di
» Dio, e non importa da quale potenza
» questa separazione si faccia per obbli-
» garmi a giudicarle differenti. Poichè
» dunque da un lato io ho una chiara, e
» distinta idea di me stesso, in quanto
» sono solamente una cosa che pensa, e
» non estesa, e che da un'altro ho un'
» idea distinta del corpo, in quanto esso
» è solamente una cosa estesa, e che non
» pensa, è certo; che questo *Io*, cioè

(1) Deg. *op. cit. c.* ix.

» l'anima mia, per la quale io sono ciò
» che sono, è intieramente, e veramente
» distinta dal mio corpo, e ch' ella può
» essere, o esistere senza di lui, in mo-
» do che sebbene esso non esistesse, ella
» non lascerebbe di essere tutto ciò ch'
» ella è (1).

Il celebre Arnaldo, ancorchè seguace di Cartesio, ha con candidezza proposto le sue obbiezioni contro il canone cartesiano, che stiamo esaminando. Scrive egli così. » Affinchè la maggiore di quest' ar-
» gomento fosse vera, non dee intender-
» si di ogni sorte di conoscenza, nè an-
» cora di ogni conoscenza, ch' è chiara, e
» distinta, ma solamente di quella ch' è
» piena, ed intiera (cioè, che compren-
» de tutto ciò, che può essere conosciu-
» to della cosa), perchè il Signor Car-
» tesio confessa egli stesso nelle sue rispo-
» ste alle prime obbiezioni, che non vi è
» bisogno d' una distinzione reale; ma che
» *la formale* basta (quella che passa fra gli
» attributi d' una stessa sostanza) affinchè
» una cosa sia concepita distintamente, e se-
» paratamente da un' altra per una astrazio-
» ne dello spirito, che non concepisce la cosa,
» che imperfettamente, ed in parte. Da ciò av-
» viene, che nello stesso luogo egli aggiunge:
» *ma io concepisco pienamente ciò, ch' è il*

(1) Cartesio *meditaz.* 6.

» *corpo (cioè io concepisco il corpo co-*
» *me una cosa completa) pensando sola-*
» *mente, che esso é una cosa estesa. figu-*
» *rata, mobile ec., ancorchè io nieghi di*
» *lui tutte le cose, che appartengono alla*
» *natura dello spirito. E dall' altra parte*
« *io concepisco, che lo spirito è una cosa*
» *completa, che dubita, che intende, che*
» *vuole ec., ancorchè non accordi punto,*
» *che vi sia in lui alcuna delle cose, che*
» *sono contenute nell' idea del corpo. V' ha*
» *dunque una distinzione reale fra il corpo,*
» *e lo spirito.* Mi se alcuno viene a rivo-
» care in dubbio questa minore, e sostiene,
» che l' idea, che avete di voi stessso non
» è intiera, ma solamente imperfetta, al-
» lorchè voi vi concepite (cioè il vostro
» spirito) come una cosa, che pensa, e
» che non è estesa . . . bisogna vedere co-
» me ciò è stato provato con quello, che
» voi avete detto antecedentemente . . . Or
» per provar questa proposizione io non ho,
» come mi sembra, trovato argomento più
» proprio in tutta questa opera, che questo,
» che io ho adattato al principio, cioè:
» *io posso niegare, che vi sia alcun corpo*
» *al mondo, alcuna cosa estesa, e nulla*
» *di meno io sono sicuro, che io sono, nel*
» *mentre, che lo niego, e che penso;*
» *io sono dunque una cosa, che pensa, e*
» *non un corpo, ed il corpo non appartiene*
» *affatto alla conoscenza, ch' io ho di me*
» *stesso.*

» Ma io vedo, che da ciò risulta sola-
» mente, che io posso acquistare qualche
» conoscenza di me stesso, senza la cono-
» scenza del corpo, ma che questa cono-
» scenza sia completa, ed intiera in modo,
» che io sia sicuro, che non m' inganno
» allorchè escludo il corpo dalla mia es-
» senza, ciò non mi è ancora intieramente
» manifesto. Per esempio ponghiamo, che
» qualcheduno sappia, che l' angolo nel se-
» micerchio è retto, e perciò, che il trian-
» golo fatto da quest' angolo, e dal diame-
» tro del cerchio è rettangolo: ma che
» egli dubiti, e non sappia ancora certa-
» mente, o pure, ch' essendo stato ingan-
» nato da qualche sofisma, nieghi, ch' il
» quadrato della base di un triangolo ret-
» tangolo sia uguale a' quadrati de' lati,
» sembra, che per l' istessa ragione, che
» propone Cartesio, egli debba confermar-
» si nel suo errore, e nella sua falsa opi-
» nione, perchè dirà egli: io conosco chia-
» ramente, e distintamente, che questo
» triangolo è rettangolo, io dubito nulla
» di meno, che il quadrato della sua base,
» sia uguale a' quadrati de' lati.

» Inoltre: ancorchè io nieghi, che il
» quadrato della sua base sia uguale a'
» quadrati de' lati; sono nulla di meno si-
» curo, ch' esso è rettangolo, e mi resta
» nello spirito una chiara, e distinta cono-
» scenza, che uno degli angoli di questo
» triangolo è retto, ciò che essendo, Dio

» stesso non saprebbe fare, che non fosse
» rettangolo. Ed in conseguenza ciò, di
» cui dubito, e che posso ancora niegare,
» la stessa idea rimanendomi nello spirito,
» non appartiene punto alla sua essenza.
» *Inoltre poichè io so che tutte le cose, che*
» *concepisco chiaramente, e distintamente*
» *possono essere prodotte da Dio tali quali*
» *le concepisco, basta, che io possa con-*
» *cepir chiaramente, e distintamente una*
» *cosa senza d un' altra, per esser certo,*
» *che l'una è differente dall' altra, poichè*
» *Dio può separarle.* Ma io concepisco chia-
» ramente, e distintamente, che questo trian-
» golo è rettangolo, senza che sappia, che
» il quadrato della sua base sia uguale a'
» quadrati de' lati. E' dunque possibile,
» almeno per l'Onnipotenza di Dio, un
» triangolo rettangolo, in cui il quadrato
» della base non sarà uguale a' quadrati
» de' lati.

» Non altrimenti dunque, che questi
» s'inganna nel pensare di non essere del-
» l'essenza di questo triangolo (ch'egli co-
» nosce chiaramente, e distintamente essere
» rettangolo), che il quadrato della sua
» base sia uguale a' quadrati de' suoi lati;
» perchè forse non m' ingannerei io anco-
» ra nel pensare, che niuna altra cosa ap-
» partiene alla mia natura (che so certa-
» mente, e distintamente essere una cosa,
» che pensa) se non che io sono una cosa,
» che pensa; posto, che forse egli è anco-

» ra della mia essenza, che io sia una cosa
» estesa (1)?

Ciò, che ho riferito fa vedere, che CARTESIO fu condotto dal suo *Dommatisma* ad una verità, ma il suo metodo essendo vizioso, ha condotto i Filosofi, che l'hanno seguito ad errori perniciosi. Il suo canone fu adottato da tutti i Dommatisti, ed ha prodotto tanti sistemi opposti fra di loro.

L'assioma 7. della prima parte dell' Etica di SPINOZA è concepito in questi termini: *l' essenza d' una cosa non racchiude l' esistenza, allorchè questa cosa può essere concepita, come non esistente.*

CONDILLAC esaminando quest' assioma scrive così: » Si sarà senza dubbio sorpreso
» di vedermi rigettare alcuni assiomi ge-
» neralmente ricevuti, ma apparteneva,
» ad esseri limitati, come noi, d'imma-
» ginare la lor maniera di concepire co-
» me la misura dell' essenza delle cose. Se
» si passa quest' assioma si potrebbero, con
» tutta ragione accordare i seguenti: l' es-
» senza d' una cosa non racchiude l' intel-
» ligenza, allorchè questa cosa può essere
» concepita, come non intelligente: l' es-
» senza d' una cosa non racchiude la liber-
» tà, allorchè questa cosa può essere con-

(1) ARNALDO 4. *obbiez. contro le medi-tazioni di* CARTESIO.

» cepita, come non libera. In questo caso
» SPINOZA direbbe: io concepisco, che Dio
» potrebbe essere senza intelligenza, e senza
» libertà; la sua essenza dunque non rac-
» chiude nè l'una, nè l'altra, ma quale
» intelligenza siete dunque voi, direi io ad
» un simile Filosofo, per voler, che le
» cose non siano, che come voi le conce-
» pite? In verità se questa maniera di ra-
» gionare non fosse quasi generalmente
» adottata, io mi vergognerei di combat-
» terla (1).

§. 19. Il canone, di cui abbiamo parlato, *si può niegare d'una cosa tutto ciò senza di cui io posso concepirla*, equivale a questo altro: *Allorchè io non veggo alcun rapporto, alcun legame fra due cose; questo rapporto, questo legame non esiste.* I Filosofi di oggi giorno protestano di abborrire tutte le stravaganze del Dommatismo; intanto mi sembra, che sieguono, senza accorgersi, il canone enunciato. Noi non vediamo, eglino dicono, alcun rapporto, alcun legame fra una modificazione del nostro spirito, ed un oggetto esterno: questo rapporto, questo legame non può dunque esistere. Un tal metodo di ragionare non è differente da quello, che abbiamo riferito di CARTESIO: esso ha prodotto i tanti opposti sistemi del Domma-

(1) *Traité des sistemes c. 6.*

tismo. Io non veggo, dicono i filosofi *dommatisti*, alcun rapporto, alcun legame fra un pensiere, un atto di volontà, ed un moto nel corpo, e fra un moto nel corpo, ed un pensiere, o modificazione nello spirito; questo rapporto, questo legame non esiste dunque, e bisogna conchiudere, che lo spirito non può agire sul corpo, nè il corpo su lo spirito. Se lo spirito non può agire sul corpo, nè il corpo su lo spirito, e se l'esistenza del nostro corpo è innegabile; non esiste dunque in noi alcun essere spirituale, conclude il materialista. Lo spirito, dice l'idealista, non può agire sul corpo, nè il corpo su lo spirito; il corpo dunque non esiste affatto, poichè io son certo dell'esistenza dello spirito. Lo spirito, dice la Scuola di Malebranche, non può agir sul corpo, nè il corpo su lo spirito. Iddio è dunque l'autore de' moti del nostro corpo, come delle sensazioni dell'anima nostra. Vi ha dippiù: io non veggo, dicono questi filosofi, alcun rapporto fra il moto di un corpo, e quello di un altro. Un corpo non può dunque muoverne un altro; Iddio è dunque l'immediato motore universale; egli muove i corpi l'uno all' occasione dell'altro; ed il sistema delle cause occasionali è vero in tutta la sua universalità. Lo spirito, dice Leibnitz, non può agir sul corpo, nè il corpo su lo spirito; anzi le sostanze non possono agir le une su le altre, poichè le monadi non hanno

fenestre; tutto è dunque un' armonia prestabilita.

I filosofi de' tempi più moderni si vantano di aver conosciuto i limiti dello spirito umano: essi gridarno unanimamente contro il *Dommatismo* di CARTESIO, e di LEIBNITZ, ma senza accorgersene, ricadono poi nel vizio, che rimproverano a questi filosofi. Io non veggo alcun rapporto, alcun legame, dicono alcuni filosofi alemanni, fra una modificazione dello spirito, ed un oggetto esterno. Lo spirito non può dunque percepire gli oggetti esterni; egli non conosce l'esistenza esterna, se non coll'ajuto del principio della *causalità*: questo principio: *non vi è effetto senza una causa*, pone dunque gli oggetti esterni. Esso crea l'universo materiale. L'universo materiale è dunque una semplice produzione del nostro spirito, e non ha alcun' esistenza reale. Il principio della causalità ponendo gli oggetti; non viene dunque dagli oggetti: esso è *soggettivo*, non *oggettivo*; non vi ha dunque nella realità delle cose nè *causa*, nè *effetto*. Tutte queste relazioni di causa, e di effetto non sono, che ideali. Questo esempio fa vedere, che partendo dal *Dommatismo* si giunge in ultimo risultamento a niegare le verità le più evidenti.

Io non veggo, dicono altri filosofi col TRACY, alcun rapporto fra una modificazione del nostro essere e l'esistenza esterna. Le nostre sensazioni non possono dunque

giungere al di fuori dello spirito; io non ne veggo il modo; non ne conosco il come. Questa conoscenza è dunque un atto della facoltà di giudicare; ma questo giudizio non può aver luogo senza la mobilità, e l'inerzia della materia.

Io non veggo, dice CONDILLAC, alcun rapporto fra una modificazione interna dello spirito, ed il corpo; tutte le nostre sensazioni son dunque interne; il solo sentimento di solidità è una percezione d'un esistenza esterna.

L'analisi che ho fatto del Dommatismo è incontrastabile. Essa dimostra, che l'opinione, che nega la *sensibilità esterna*, è poggiata sul canone vizioso del Dommatismo: *Allorchè io non veggo un rapporto tra due cose, questo rapporto non esiste*, e che questo canone è identico col canone fondamentale del Dommatismo cartesiano.

§. 20. I sistemi del Dommatismo contengono in se stessi i principj della loro distruzione. Si può egli esiger meno da' filosofi, che di essere conseguenti a se stessi, che di non presentarci delle contraddizioni? Or appena con uno spirito tranquillo di critica si esaminano i sistemi del Dommatismo, le contraddizioni contenute in essi si manifestano al filosofo di buona fede. Se voi, dice la critica al materialista, non conoscete alcun rapporto fra una volizione, ed un moto, ne conoscete forse alcuno fra il moto d'un corpo, e quello d'un altro?

Ne conoscete alcuno, ella dice, allo idealista, fra una volizione, ed una sensazione, fra le sensazioni le une colle altre?

Se lo spirito non può agire su la materia, ella dice all' *Occasionalista*, Iddio, ch'è spirito non può essere il motore universale della natura materiale: con questo stesso argomento l' Ateo non vuol riconoscere da un' intelligenza l'origine del moto nella materia. Se la monade colla sua azione, ella dice a Leibnitz, non può nulla produrre al di fuori, la creazione è chimerica, e l' armonia prestabilita cade in conseguenza. Se il *principio della causalità*, ella dice al Filosofo trascendentale, non ha realità; voi vi contradite visibilmente supponendone la realità in questo argomento: *Il principio della causalità non viene dagli oggetti; esso viene dunque dal soggetto*, ed in quest'altro: *La sensazione non può produrre la conoscenza degli oggetti esterni; questa conoscenza deriva dunque da un' altra causa.*

Se voi non vedete, si dice a Tracy, come le nostre modificazioni operano al di fuori di noi, vedete forse come le modificazioni del corpo operano al di fuori di lui?

Se tutte le sensazioni dell'odorato, dell' udito, del gusto, della vista, si dice a Condillac, perchè sono interne modificazioni dello spirito, non possono istruirci degli oggetti esterni; la sensazione di soli-

dità essendo intern' ancora, non ci istruirà maggiormente.

Io non fo qui, che accennare queste contraddizioni de' Filosofi, che combatto; alcune sono state sviluppate ampiamente di sopra, altre lo saranno in un modo soddisfacente in appresso.

§. 21. Un Filosofo di buona fede, che ha meditato su i limiti dello spirito umano, dice a' Dommatisti. Io non conosco l'essenze delle cose : io conosco l' esistenza *a posteriori*. Qualche cosa esiste; questa verità è primitiva per me; è un dato sperimentale, infallibile; se qualcheduno lo niegasse, noi non dovremmo ragionar con lui; poichè non si ragiona col nulla. L' esperienza mi fa conoscere un'esistenza, che incomincia, e l' evidenza di ragione mi mena in conseguenza ad un'esistenza eterna; ma perchè esiste egli quest'essere eterno? O per dir meglio, che cos' è quest'esistenza eterna? Che cos' è questo primo perchè di tutte le cose? Io l'ignoro. Se ignoro l' essenza del primo essere; ignoro ugualmente il nesso, che lega l'esistenza prodotta all'esistenza improdotta; l'esistenza condizionale all'esistenza assoluta; ed io posso stabilire, che ignoro il perchè qualche cosa esiste, e che l' esistenza è inesplicabile per noi.

Se l'esistenza è inesplicabile per noi, l'essenza dell' azione ci è ignota in conseguenza. Se noi conoscessimo l'essenza dell'

azione, conosceremmo il principio, che la produce, sapremmo come, e perchè l'azione fa esistere ciò, ch'esiste per lei: quindi siamo nel dritto di stabilire, che ignoriamo il come gli esseri agiscono. Rispettiamo adunque il mistero dell'esistenza, e quello dell'azione. L'azione esiste, è questa una verità primitiva di fatto: io penso, io voglio, ecco l'azione: ma come esiste l'azione? Che cosa è ella? Io rispetto il mistero dell'azione per l'istessa ragione, per la quale ho rispettato il mistero dell'esistenza.

La percezione dell'esistenza esterna esiste, è questo un fatto primitivo per me, ed in conseguenza inesplicabile. Qual rapporto, mi si domanda, fra la percezione, ch'è nello spirito, ed un oggetto fuor di lui? Non ve n'ha alcuno, io rispondo, da spiegarsi da noi, che questa percezione stessa. Perchè sarebbe necessario di rivelare la natura di questa percezione per giustificare la sua esistenza? Lo spirito, si dice, non può percepire gli oggetti esterni, senz'agire dove non esiste. » Se da una parte, dice saviamente Degerando » gli oggetti, seb» bene esterni allo spirito, gli sono imme» diatamente contigui, ciò ch'è almeno per» messo di supporre, se dall'altra lo spiri» to non penetra conoscendoli nella loro » intima essenza, ne' loro principj intrinse» ci, s'egli si arresta alla loro superficie, » a' limiti, che gli separano da lui: se

» tutta la conoscenza che ne prende, si li-
» mita ad osservare questi limiti, egli non
» agirà fuori del suo ricinto. Altrimenti
» bisognerebbe dire, che la mano non può
» agire sul corpo, ch' ella prende, poichè
» non si applica, che alla sua superficie (1).

Tracy nel capitolo V. della sua Logica, ove fa menzione della critica, che Degerando gli ha diretto contro, scrive, fra le altre cose, quanto siegue » Io riconosco
» de' fatti primitivi, ed inesplicabili, e non
» vi ha Uomo sensato, io credo, che pos-
» sa fare altrimenti. Ma questi fatti sono
» le facoltà, di cui siamo dotati . . . . Io
» non posso consentire ogni volta, che tro-
» verò in me un' idea molto composta, una
» nozione estremamente complicata, di cui
» avrò pena a rendermene conto, di dire
» per una spiega completa: *io ne ho la*
» *conoscenza*: *io ne ho il sentimento*; in
» vece di cercare come son venuto a que-
» sto sentimento, su che è esso fondato,
» ciò che realmente racchiude, e se io
» non vi comprendo de' giudizj radical-
» mente falsi . . . Io penso fermamente,
» che non bisogna giammai impiegare un'
» idea molto astratta senza avere almeno
» fatto tutt' i suoi sforzi per renderci un'
» esatto conto della sua formazione . . . L'
» idea dell' esistenza esige quanto ogn' al-
» tra, ed anche più questo preliminare.

(1) Deg. *op. cit. t.* 3 *c.* x.

Io accordo volentieri all' illustre Scrittore, che si debbano decomporre le idee composte, e che si debba andare all' origine delle nozioni astratte: ma quali sono, io domando, gli elementi di questa idea dell' *esistenza esterna*? Queste due nozioni di *esistenza*, e di un *fuor di me* non debbono venirmi, secondo i principj dell' Autore, dall' esperienza? Lo spirito non riceve i materiali delle nostre conoscenze? Come potrebbe egli ricavare dal proprio fondo la nozione di *un di fuori*?

Se lo spirito può formarsi, riflettendo su di se stesso, la nozione astratta dell' esistenza, non può certamente ricavar da se stesso la nozione di *un fuor di lui.*

Allorchè si fa l' analisi delle nozioni astratte bisogna venire alle nozioni particolari: se non si hanno le nozioni di alcuni oggetti esterni particolari, non si avrà giammai la nozione astratta di *esistenza esterna.*

Questa nozione di *esterno*, di *un fuor di me* è una nozione semplice, e non mica composta, ella non può dunque essere fattizia. Facendo l' analisi di questa nozione dell' *esistenza esterna*, io la risolvo in due nozioni semplici, in quella dell' *esistenza*, ed in quella di *esterno.* Io posso ritrovare l' origine della prima in me stesso, ma non potrò certamente ritrovare dentro di me la nozione di *un fuor di me.*

Il principio di causalità a cui si ricor-

re, è impotente per la pretesa metamorfesi. Se le sensazioni, essendo interne modificazioni, non possono darmi *un fuor di me*; il principio della causalità, limitandosi a mettere un nesso fra gli avvenimenti, potrà solamente farmi riguardare alcune sensazioni come effetti di altre sensazioni. Alla sensazione del succhiare della mammella, seguendo quella che produce il latte; il bambino il quale non è condotto al di fuori di se da alcuna di queste due sensazioni, potrà solamente riguardar la seconda come effetto della prima.

Se il principio di causalità dee condurmi alla conoscenza dell' esistenza esterna; esso nell' ipotesi di Tracy, dee essermi noto pria che mi fosse nota questa esistenza; ma se mi è noto antecedentemente, ciò significa che io ho dovuto riguardare le mie sensazioni come emananti dal *me* ed al più ho potuto riguardarle come effetti le une delle altre. In niun caso potrà dunque avere in me origine la nozione d' *un fuor di me*.

§. 22. Gli sforzi di Kant, per ispiegare il rapporto delle nostre sensazioni al di fuori, sono anche infelici. Questo filosofo ricorre alle forme pure dello spazio, e del tempo per ispiegarlo. La sensazione secondo lui, è passiva; essa provoca un primo esercizio della nostra attività, il quale consiste nell' unire alle sensazioni le forme pure dello spazio, e del tempo, e formare così

l' *intuizioni*, cioè il rapporto delle sensazioni ad un oggetto fuori di noi. Queste forme pure dello spazio, e del tempo non vengono dagli oggetti, e dall' esperienza: esse sono *soggettive*, ed *a priori*. Voi non potete, dice Kant, rappresentarvi gli oggetti esteriori, senza collocarli in uno spazio. Allorchè contemplate un oggetto voi lo rapportate ancora necessariamente ad un istante o momento di tempo qualunque. Lo spazio è la condizione, o la forma necessaria della percezione esteriore, come il tempo è la condizione o la forma necessaria di ogni percezione in generale, tanto delle percezioni esteriori che delle interiori, poichè bisogna ancora che gli oggetti esteriori sieno percepiti dal senso interno. Lo spazio non è oggettivo; esso non esiste realmente fuori di noi. Esso non è un' idea astratta, che lo spirito si forma paragonando le idee particolari; ma lo spazio, ed il tempo sono forme *a priori*: lo spazio è la forma *a priori* de' sensi esterni; il tempo è la forma *a priori* del senso interno. Se adunque si domanda a Kant, ed a' suoi discepoli: *come avviene che lo spirito trasporti al di fuori di se le sue sensazioni?* questi filosofi rispondono: *ciò avviene perchè lo spirito aggiunge alle sue sensazioni, nelle quali è passivo, le nozioni ingenite, a priori, soggettive, chiamate forme pure, dello spazio, e del tempo*.

Basta una semplice riflessione per co-

noscere l'assurdità di questa spiegazione. Se lo spazio è *soggettivo* come diviene *oggettivo*? Se lo spazio è una disposizione, una forma interna dell' essere conoscitore come diviene esterno? Se è dentro di me, come diviene *un fuor di me*? I più grandi ammiratori di Kant hanno inteso il peso irremovibile di questa difficoltà: » E' diffi-» cile, dice Buhle, di allontanare un' ob-» biezione, che si eleva contro la teorica di » Kant su lo spazio, ed il tempo, o come » l'inventore la chiamava egli stesso, con-» tro l' *estetica trascendentale*. Lo spazio è » una condizione soggettiva della sensibi-» lità, e non è nulla fuori di noi; ma i cor-» pi debbono apparire nello spazio: eglino » appariscono dunque in noi, e non esi-» stono realmente fuori di noi. La filoso-» fia di Kant allontana espressamente da se » ogni rimprovero d' idealismo, ma con » qual mezzo può ella sottrarsi a questo » rimprovero (1)?

L' argomento, che io hò proposto contro la dottrina Kantiana, prescinde assolutamente dalla questione dell' idealismo: esso dimostra incontrastabilmente, che nel sistema Kantiano l' apparenza di *un fuor di noi* è impossibile.

---

(1) *Histoire de la philosophie moderne par* Buhle *t.* 6. *Sez.* 5 *Cap.* 1.

Più volte ho avvertito, che la filosofia di KANT sarà particolarmente esaminata in quest' opera; il lettore è dunque priegato per tutte le difficoltà, che potranno insorgergli per questa filosofia, di attenderne l' esame particolare in appresso.

§. 23. Restringiamo il fin qui detto. La nozione di *un fuor di me* è semplice. Nell' ipotesi de' filosofi, che derivano dall' esperienza tutte le nozioni semplici, non può dunque questa nozione riguardarsi come un risultamento della facoltà di giudicare. Il principio di causalità, a cui si ricorre, per ispiegarne l'origine, è insufficiente per quest' oggetto. Lo spirito dovendo conoscer questo principio, pria di conoscere l' esistenza esterna, riguarderà le sue sensazioni come prodotti del *me*, o come cause le une delle altre.

Nell' ipotesi di quei filosofi, che ammettono delle nozioni *a priori*, ed interamente *soggettive*, il fenomeno di cui parliamo rimane ancora inesplicabile, poichè non può spiegarsi certamente, come ciò ch' è nel *me*, possa apparire *fuor del me*. In questa ipotesi il principio della causalità è ancora di niun valore per l' oggetto di cui si tratta. Quei che ammettono l' esistenza *a priori* di questo principio, e la sua necessità in conseguenza, mettono lo spirito nell' impossibilità di creare una causa esterna, che non ha alcun rapporto necessario colle proprie sensazioni.

La conoscenza di *un fuor di noi* non può dunque essere un risultamento della facoltà di giudicare, nè di un concorso di principj *soggettivi*, che elevano le sensazioni al grado di percezioni esterne.

L'opinione, che attribuisce la manifestazione dell'esistenza esterna, alla sola sensazione di solidità, è combattuta ugualmente da argomenti decisivi. I Filosofi che la difendono ammettono il principio, che una modificazione interna non può manifestarci nulla di esterno. Ora non può niegarsi, che la sensazione di solidità sia una modificazione interna del *me;* ella è dunque impotente a maifestarci l'esistenza esterna. Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni nel sistema della filosofia corpuscolare, si vedrà che tutte le sensazioni, ninna esclusa, nascono dall'impressione de' corpi su i nostri organi; e che la sensazione di solidità non possiede mica alcun privilegio esclusivo.

L'opinine finalmente che riguarda ciascuna sensazione come la percezione di una esistenza esterna è poggiata su questo principio evidente : *sentire. e non sentir qualche cosa è una contraddizione.* Ella è reclamata dalla testimonianza attuale della coscienza. I Filosofi che la combattono son costretti a riguardare come impossibile l'azione di un essere su l'altro. Eglino non filosofano che in conseguenza d'un canone

vizioso del *Dommatismo*. Io son rimontato all' origine del Dommatismo : ho mostrato la filiazione de' sistemi de' Dommatisti analoghi all' oggetto della presente questione : ho fatto vedere, che i moderni Idiologi non ragionano che su gli stessi principj del Dommatismo di CARTESIO e di LEIBNITZ; mi sembra dunque che io sia nel dritto di concludere, che la nostra esistenza intellettuale incomincia colla percezione del *me*, che percepisce *un fuor di me* ; che questo fatto è primitivo, e che è il solo, onde dee partire la vera filosofia. Reco volentieri un passo del celebre ANCILLON su quest'oggetto : » Il sentimento del *me* è il punto fisso, » a cui tutto ciò che siamo e che possediamo è legato; senza di lui tutto sparirebbe per noi o piuttosto con lui spariremmo noi stessi. Il sentimento della nostra esistenza è un fatto primitivo, che non si saprebbe nè decomporre, nè provare, nè ricondurre ad un altro fatto più semplice. Noi distinguiamo noi stessi dalle nostre rappresentazioni, e distinguiamo le nostre rappresentazioni da' loro oggetti. L' *Io*, e ciò che non è l' *Io*, son due dati egualmente certi, e che sembrano supporsi reciprocamente. Il sentimento del *me* è inseparabile dall' idea di qualche cosa, che non è l' *Io*, e l' idea di ciò che non è l' *Io* racchiude già il sentimento del *me* con essa. Sarebbe molto

» inutile di esaminare se, senza la coscien-
» za di qualche cosa distinta dal *me*, l'uo-
» mo avrebbe la coscienza di se; o se senza
» la coscienza di se, l'uomo avrebbe la co-
» scienza di qualche cosa che non è l' *Io*.
» Basta di sapere, che questi due elementi
» ci son dati nel sentimento che ci costi-
» tuisce, e che queste due idee sono tal-
» mente correlative, che sembrano non es-
» sere che una sola, e stessa idea enunciata
» di due maniere differenti (1).

---

(1) MELANGES *de litterature*, *et de philosophie par* F. ANCILLON *t.* I. *essai sur l'idée de l'infini.*

CAP. II.

DE' GIUDIZI ABITUALI, CHE SI MESCOLANO ALLE NOSTRE SENSAZIONI.

§. 24. Abbiamo nel capitolo antecedente esposto i due sentimenti degli ideologi su la natura delle nostre sensazioni. Abbiamo veduto, che alcuni vogliono essèr l'atto, che ci rivela un' esistenza esterna, un giudizio, non già una sensazione, o pure secondo la teorica di KANT, un risultamento del concorso di alcune forme *soggettive* colle sensazioni; e che altri rifiutando a tutte le altre sensazioni la qualità istruttiva dell'esistenza esterna, l'accordano solamente alla sola sensazione di *solidità*. Ciò supposto, costando dall'esperienza, che noi nello stato adulto riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni, che riferiamo i colori agli oggetti colorati, i suoni a'corpi sonori, gli odori a'corpi odoriferi, i sapori a' corpi saporosi, il caldo, ed il freddo a' corpi, che tocchiamo, si è domandato dagli idiologi non KANTIANI come ciò sia avvenuto : Come abbiamo noi contratto l'abitudine di rapportare le nostre sensazioni al di fuori di noi? Se questo

rapporto non è nella nostra costituzione originaria, come si è reso invincibile, ed universale? Onde ha avuto origine questo secondo stato della nostra natura intellettuale? Noi abbiamo delle idee de' corpi: queste idee non sono avventizie in noi: esse non sono il prodotto della nostra originaria sensibilità; qual' è dunque la loro origine? D' ALEMBERT scrive così: » Le nostre » idee sono il principio delle nostre cono» scenze, e queste idee hanno esse stesse il » loro principio nelle nostre sensazioni; è » questa una verità d'esperienza. Ma come » le nostre sensazioni producono le nostre » idee? Prima questione, che dee proporsi » il filosofo, e su la quale dee poggiare » tutto il sistema degli elementi della filo» sofia. La generazione delle nostre idee » appartiene alla metafisica; ella è uno » de' suoi oggetti principali, e forse do» vrebbe essa limitarvisi . . . L'esame dell' » operazione dello spirito, che consiste a » passare dalle nostre sensazioni agli ogget» ti esterni è evidentemente il primo passo, » che dee fare la metafisica. Come l'anima » nostra si slancia fuori di se stessa, per » assicursi della esistenza di ciò, che non » è ella? . . . Questa questione ne rac» chiude tre . . . Come concludiamo noi » dalle nostre sensazioni l'esistenza di que» sti oggetti? Questa conclusione è dimo» strativa? In fine come perveniamo da

» queste stesse sensazioni a formarci un'
» idea de' corpi, e dell' estenzione? (1).

Il Lettore noterà quì 1. che D' ALEMBERT distingue le nostre sensazioni dalle nostre *idee*; 2. ch' egli cerca di sapere come le nostre sensazioni producano le nostre idee; 3. ch' egli riguarda questo problema come fondamentale, e quasi come unico per la metafisica.

§. 25. I Filosofi, che riguardano la conoscenza dell' esistenza esterna come un effetto della facoltà di giudicare, ricorrono, come abbiamo veduto, al principio della causalità, per ispiegarci l' origine di questa conoscenza. I Filosofi, che riserbano al tatto l' istruzione della esistenza esterna, ricorrono ancora al principio della causalità, per ispiegare come l' anima rapporta al di fuori tutte le altre sensazioni, che essi riguardano come solamente interne. Tutti questi Filosofi son obbligati di riguardare il rapporto di alcune nostre sensazioni al di fuori di noi, come un effetto de' giudizj dello spirito; intanto siccome non abbiamo una conoscenza distinta di siffatti giudizj, i Filosofi, di cui parliamo, sono stati obbligati di supporre: *che colle nostre sensazioni si mescolano de' giudizj, che prima abituali si rendono poscia indiscernibili ed alterano*

(1) *Elemens de philosophie n.* VI.

le sensazioni medesime. I primi riguardano questi giudizj come necessarj per istruir lo spirito d' un' esistenza esterna; gli altri li riguardano come indispensabili per farci trasportare al di fuori le sensazioni di odore, sapore, suono, colore ec. CONDILLAC pretende, che noi, in forza di questi giudizj vediamo cogli occhi le figure, le grandezze, le distanze de' corpi; udiamo colle orecchie i suoni al di fuori di noi, colle narici sentiamo gli odori ne' corpi odoriferi, e col gusto i sapori ne' corpi saporosi; in conseguenza, che abbiamo appreso dal tatto, e con particolarità dalle mani, a vedere, ad udire ec. al di fuori, e che lo abiamo appreso in forza di giudizj, che replicandosi spesso, si son resi abituali, ed indiscernibili dalle sensazioni, con cui si son confusi. Tutti questi giudizj, o se si vuole, il fondamento di tutti questi raziocinj, può esprimersi così: 1. Non vi ha effetto senza una causa: 2. Se posto A si pone B, e se tolto A si toglie B; A è causa di B. Le sensazioni degli odori, de' sapori, de' suoni, colori, si pongono posta la presenza di alcuni corpi; si tolgono tolta questa presenza: questi corpi son dunque la causa di queste sensazioni. A forza di replicare questo raziocinio esso si rende abituale, ed indiscernibile dalle sensazioni medesime; e noi non giudichiamo più, che le nostre sensazioni ci vengono da' corpi, ma le rapportiamo a' corpi; noi, per esem-

pi, non percepiamo più i colori come modificazioni dello spirito, ma le sentiamo come qualità de' corpi.

» Il vocabolo *idea*, dice Condillac, e-
» sprime una cosa, che niuno non ha an-
» cora bene spiegato. Ecco perchè si di-
» sputa su la sua origine. Una sensazio-
» ne non è ancora una *idea*, fintanto-
» chè non si considera che come un senti-
» mento, che si limita a modificar l' ani-
» ma . . . . Le sensazioni attuali dell' udito,
» del gusto, della veduta, dell' odorato non
» sono che sentimenti, allorchè questi
» sensi non sono ancora stati istruiti dal tat-
» to, perchè l' anima non può allora pren-
» derli, che per modificazione di se stes-
» sa . . .La sensazione attuale come la pas-
» sata della solidità è sola per se stessa,
» tutt' insieme *sentimento*, ed *idea*. Ella è
» sentimento pel rapporto, che ha all' ani-
» ma, che modifica; è *idea* pel rapporto,
» che ha a qualche cosa esteriore. Questa sen-
» sazione ci forza bentosto a giudicare fuor
» di noi tutte le modificazioni, che l' ani-
» ma riceve per mezzo del tatto, ed ecco
» il perchè ciascuna sensazione del tatto si
» trova *rappresentativa* degli oggetti, che
» la mano prende . . . Il tatto assuefatto a
» rapportare le sue sensazioni al di fuori
» fa contrarre la stessa abitudine agli altri
» sensi. Tutte le nostre sensazioni ci sem-
» brano le qualità degli oggetti, che ci

» circondano, elleno le *rappresentano* dunque; elleno sono delle *idee* (1).

» Le sensazioni, dice DEGERANDO, nelle quali non entra alcuna percezione di tatto, sono tutte interne, non hanno per se stesse, che una *realità interna*; ma elleno hanno luogo di due maniere; le une come quelle degli odori, de' colori, de' suoni, del freddo, del caldo, del sapore si producono ordinariamente alla presenza di qualche oggetto esterno. Questa circostanza è osservata, ella si ripete. L'abitudine associa strettamente la sensazione interna alla presenza dell'oggetto esterno; ben tosto questa sensazione sembra esterna essa stessa; ella sembra essere una proprietà reale dell'oggetto.

» Intanto la ragione riflette su questo concorso d'una sensazione interna colla presenza d'un oggetto esterno, ed allorchè ha stabilito le leggi generali della *causalità*, si vede fondata per la regolarità di questo concorso, a considerare la sensazione come l'effetto della presenza dell'oggetto. Ella non acquista perciò una conoscenza diretta della proprietà; *in virtù della quale l'oggetto produce questo effetto, nè del modo della sua produzione.* Ella associa solamente all'idea dell'og-

---

(1) *Extrait du Traité des sensations. precis de la 4 p.*

» getto la nozione generale di *potenza*,
» che rapporta all' effetto prodotto. Da ciò
» hann'origine le *qualità seconde*. Le qua-
» lità seconde, come dice saggiamente Loke,
» non sono dunque punto rappresenta-
» tive (1).

Degerando motifica qui la dottrina esposta ; egli pone l' origine del rapporto delle nostre sensazioni interne agli oggetti esterni, nell' abitudine contratta di associare queste sensazioni agli oggetti esterni. Fa poi questo filosofo intervenire il principio della *causalità* per far, che la filosofia riguardasse le *qualità seconde* come potenze de' corpi di produrre in noi certi sentimenti interni.

§. 26. L' oggetto di questo capitolo è di esaminare, se colle nostre sensazioni si mescolino de' giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni medesime. Per esaminare attentamente la questione, io esporrò l' origine di quest' opinione, ed indi esaminerò, se i motivi su cui è poggiata, sian legittimi.

Ritorniamo a Condillac, e seguiamolo nello sviluppamento di questa dottrina.
» La *sensazione* di solidità, così egli, è
» dunque la sola che forza l'uomo a sortire
» fuor di lui, e da questa sensazione in-
» cominciano per lui, il suo corpo, gli

(1) Degerando *op. cit. t.* 3. *c.* x.

» oggetti, e lo spazio. In effetto rifiutate-
» gli questa sola sensazione, ed accordate-
» gli tutte le altre, egli non prenderà co-
» noscenza, che di se stesso. Ma se gli ac-
» cordiamo il sentimento di solidità, subi-
» to le maniere di essere resistono le une
» alle altre: esse si escludono, si termi-
» nano scambievolmente, e questo uomo
» sente le differenti parti del suo corpo.
» La sensazione di solidità è interrotta, o
» continuata. Fintantocchè non è interrot-
» ta, la mano riunisce, e circoscrive in
» uno spazio solido tutte le sensazioni, che
» prova, e giudica, che tocca un sol cor-
» po; ma quante volte la sensazione di so-
» lidità è interrotta, altrettante volte la mano
» circoscrive degli spazj solidi, ne' quali
» riunisce certe sensazioni, ed altrettante
» per conseguenza distingue de' corpi dif-
» ferenti. Avviene perciò, che forzati dal
» sentimento di solidità a rapportare le no-
» stre sensazioni al di fuori; noi producia-
» mo il fenomeno dello spazio, e de' corpi.
» Ecco, io penso, la soluzione del proble-
» ma proposto dal Signor D' Alembert » (1).

Dopo di averci il tatto fatto conoscere un'esistenza esterna, una estensione, e de' corpi, imprende ad istruirci a rapportare al di fuori le altre nostre sensazioni. Condillac considera in primo luogo il tatto

(1) *Extrait. ec. 2. p.*

unito all'odorato, e ragiona così. » Portan-
» do la nostra statua per azzardo la mano
» su gli oggetti, che incontra, prende un
» fiore, che le rimane nelle dita. Il suo
» braccio mosso senza disegno, l'approssi-
» ma, e l'allontana a vicenda dal suo viso:
» ella sente se stessa di una certa maniera,
» con più, o meno di vivacità: sorpresa
» ripete quest'esperienza con disegno. Ella
» prende, ed abbandona molte volte que-
» sto fiore: si conferma, ch'è, o cessa di
» essere di una certa maniera, secondo che
» l'approssima, o l'allontana. In fine co-
» mincia a sospettare, che gli dee il senti-
» mento, da cui è modificata. Ella dà tut-
» ta la sua attenzione a questo sentimento:
» osserva con qual vivacità aumenta: ne
» siegue i gradi, gli paragona co' differen-
» ti punti di distanza, in cui il fiore è dal
» suo viso; e l'organo dell'odorato aven-
» do ricevuto una maggiore impressione,
» allorchè è stato toccato dal corpo odori-
» fero, ella discovre in lei un nuovo senso.
» Ricomincia quest'esperienze; approssima il
» fiore a questo novello organo: l'allontana:
» paragona il fiore presente col sentimento
» prodotto, il fiore assente col sentimento
» estinto, si conferma, che le viene dal fio-
» re; ella giudica, che vi è. A forza di ripe-
» tere questo giudizio, se ne fa una si grande
» abitudine, che lo fa all'istesso istante, in
» cui sente: *Allora il giudizio si confonde*
» *così bene colla sensazione, che la statua*

» *non ne saprebbe fare la differenza : non*
» *si limita più a giudicare l'odore nel fiore;*
» *ma ve lo sente.* Ella si fa un'abitudine di
» tutti i giudizj nell'occasione di tutti gli
» oggetti, che le danno sentimenti di que-
» sta specie, e gli odori non sono più sue
» proprie modificazioni : essi sono impres-
» sioni, che i corpi odoriferi fanno sull'or-
» gano dell' odorato, o piuttosto sono essi
» le qualità stesse di questi corpi, e non av-
» viene, che dopo replicate esperienze, che
» il tatto distrugga le abitudini contratte
» coll'odorato (1).

§. 27. Condillac siegue, e riunendo l' udito, l'odorato, ed il tatto ragiona così. » Avendo la statua preso un corpo sonoro,
» lo muove senza averne il disegno, ed
» avendolo a caso approssimato, ed allon-
» tanato a vicenda dal suo orecchio, ciò è
» bastante a determinarla ad approssimarlo
» molte volte. Guidata da differenti gra-
» di d' impressione, l' applica all' organo
» dell' udito; e dopo aver ripetuto questa
» esperienza, giudica i suoni in questa par-
» te, come ha giudicato gli odori in un'
» altra. Intanto osserva, che il suo orec-
» chio non è modificato, che coll' occasio-
» ne di questo corpo : ella sente de' suoni
» allorchè l' agita : non sente più nulla
» allorchè cessa di agitarlo : giudica dun-

(1) *Traité des sensations* 3. *p. c.* 1.

» que, che questi suoni vengano da esso.
» Ella ripete questo giudizio, e perviene a
» farlo con tanta prontezza, che non os-
» serva più intervallo fra il momento, in
» cui questi suoni le colpiscono l'orecchio,
» e quello in cui giudica, che sono in
» questo corpo. Sentire i suoni, e giudi-
» carli fuori di lei sono due operazioni,
» che non distingue più. Invece di perce-
» pirli come maniere di essere di se stessa,
» li percepisce come maniere di essere del
» corpo sonoro. In un vocabolo li sente
» in questo corpo . . . Ogni suono le sem-
» bra venirle dal di fuori, ancora nelle
» occasioni, in cui non potrà toccare i cor-
» pi, che lo trasmettono. Poichè un giudi-
» zio essendo stato confuso per abitudine
» con una sensazione, esso dee confondersi
» con tutte le sensazioni dell'istessa specie.
» La statua non comincia a fare delle
» esperienze, che sugli oggetti, che sono
» alla portata della sua mano. In conse-
» guenza le sembra, che a ciascun rumo-
» re, che colpisce il suo orecchio non dee,
» che stendere il braccio, per sentire il
» corpo, che lo produce, poichè non ha
» ancora appreso a giudicarlo più lontano:
» ma come si è ingannata, ella fa un pas-
» so, ne fa un secondo, ed a misura che
» avanza, osserva, che il rumore aumenta,
» sino al momento, in cui il corpo, che
» lo produce è così vicino a lei quanto
» può esserlo. Queste esperienze le insegna-

» no a poco a poco a giudicare delle dif-
» ferenti lontananze di questo corpo, e
» questi giudizj divenuti familiari si ripe-
» tono sì rapidamente, che confondendosi
» colla sensazione stessa, riconosce infine
» le distanze all' udito. Ella apprenderà del-
» la stessa maniera, se un corpo è a sua
» dritta, o sua sinistra: in una parola per-
» cepirà la distanza, e la situazione di un
» oggetto coll' udito tutte le volte, che l'
» una, e l' altra saranno le stesse di quelle
» de' casi, in cui ha avuto occasione di
» fare molte sperienze. Non avendo ancora
» che questo mezzo per assicurarsene, in
» mancanza del tatto, ella ne farà sovente
» uso, che giudicherà alcune volte così sicu-
» ramente come giudichiamo noi stessi co-
» gli occhi: ma correrà rischio d' ingan-
» narsi tutte le volte, che udirà de' corpi,
» di cui non avrà ancora studiato la va-
» rietà de' suoni, secondo la varietà delle
» situazioni, e delle distanze. Bisogna dun-
» que, che si avvezzi a formare altrettanti
» giudizj differenti, quanti corpi sonori vi
» sono, ed in quante circostanze si fanno
» sentire (1).

§. 28 L' autore siegue a spiegarci come il tatto istruisce gli occhi a vedere al di fuori. » L' occhio egli dice, è un or-
» gano, che si limita unicamente a modi-

---

(1) *Op. cit.* 3 *p.* c. 2.

» ficar l'anima, e le sensazioni, ch' esso le
» trasmette non hanno come il sentimento
» di solidità quel doppio rapporto, che fa,
» che noi ci sentiamo, e che sentiamo in-
» sieme qualche cosa esteriore a noi. Esso
» non ha dunque per se stesso la facoltà
» di vedere gli oggetti colorati; gli biso-
» gnano de' soccorsi per acquistarla.

» Al primo momento, che l'occhio si
» apre alla luce, l'anima nostra è modi-
» ficata: queste modificazioni non sono,
» che in lei, ed esse non potrebbero anco-
» ra essere nè estese, nè figurate. Qualche
» circostanza ci fa portar la mano su i no-
» stri occhi, subito il sentimento, che pro-
» viamo s' indebolisce, o svanisce intiera-
» mente. Noi ritiriamo la mano: questo
» sentimento si riproduce: maravigliati ri-
» petiamo quest'esperienze, e giudichiamo
» queste sensazioni dell' anima nostra su l'
» organo, che la nostra mano tocca, ma
» rapportarle a quest'organo si è estender-
» le su tutta la superficie esteriore, che la
» mano sente. Ecco dunque già le modifi-
» cazioni semplici dell'anima, che produ-
» cono all' estremità degli occhi il feno-
» meno di qualche cosa estesa.

» Per curiosità, o per inquietudine
» portiamo la mano avanti i nostri occhi:
» l' allontaniamo, l' avviciniamo, e la su-
» perficie, che vediamo ci sembra cambia-
» re. Noi attribuiamo questi cambiamenti
» a' moti della nostra mano, e cominciamo

» a giudicare, che i colori sono a qualche
» distanza da' nostri occhi. Allora tocchia-
» mo un corpo sul quale la nostra veduta
» si trova fissata: io lo suppongo d'un solo
» colore, *blò* per esempio. In questa sup-
» posizione il blò, che compariva prima
» ad una distanza indeterminata dee attual-
» mente comparire alla stessa distanza dal-
» la superficie, che la mano tocca, e que-
» sto colore si estenderà su questa superfi-
» cie, come si è esteso fin da principio su
» la superficie esteriore dell'occhio. La ma-
» no dice in qualche maniera alla vista:
» il *blò* è su *ciascuna parte, che io percorro*,
» e la vista a forza di ripetere questo giu-
» dizio, se ne fa una sì grande abitudine,
» che perviene a sentire il blò, ove l'ha
» giudicato (1).

Ecco esposta su la questione, che ci occupa la dottrina di Condillac. Dalla stessa si vede come questo filosofo ha creduto di avere scoverto lo stato primitivo del nostro essere intellettuale; stato di cui la memoria non ci somministra alcuna testimonianza; di aver conosciuto, che lo stato intellettuale di cui ci rammentiamo, non è mica lo stato primitivo, ed originario; ch'esso non è, che un'abitudine contratta, divenuta universale, ed irresistibile.

Mi sembra, scrive il Filosofo illustre,

---

(1) *Etrait ec.* 3 *p.*

che ho citato » che l'evidenza di sentimen-
» to sia la più sicura di tutte, perchè di
» qual cosa si sarà sicuro, se non si è mi-
» ca di ciò, che si sente? Intanto voi lo
» vedete; questa evidenza stessa è la cosa
» più difficile di osservarsi. Tuttora pronti
» a giudicare, in seguito de' pregiudizj,
» confondiamo l'abito colla natura, e cre-
» diamo aver sentito sin da' primi istanti,
» come sentiamo oggi giorno. Noi non sia-
» mo, che abitudini: ma perchè non sap-
» piamo come le abitudini si contraggono,
» giudichiamo, che la natura sola ci ha
» fatto ciò che siamo (1).

§. 29 La dottrina de' giudizj indiscernibili coesistenti alla sensazione, e che l'alterano, non è nuova, e particolare a Condillac, sebbene egli abbia l'onore di averla presentata con ingegnosi sviluppamenti. L'Autore della ricerca della verità, e Loke hanno tutti e due parlato di siffatti giudizj. » In ciascuna sensazione, » dice Malebranche » vi sono quattro cose: » la prima è l'*azione* dell'oggetto, cioè, » nel calore, per esempio, l'azione delle » particelle del legno contro le fibre della » mano. La seconda è la *passione* dell'or- » gano del senso, cioè l'agitazione delle » fibre della mano cagionata da quella del- » le particelle del fuoco, la quale agita-

(1) *De l'art. de raisonner. c. 6.*

» zione si comunica al cervello ; poichè
» altrimenti l'anima non sentirebbe niente.
» La terza è la *passione*, la sensazione, o
» la percezione dell' anima, cioè quello,
» che ciascuno sente quand' egli è vicino
» al fuoco. *La quarta è il giudizio, che l'*
» *anima fa, che ciò, ch' ella sente è nella*
» *sua mano, e nel fuoco.* Or questo *giudi-*
» *zio naturale* non è, che una sensazione;
» ma questa sensazione, o questo giudizio
» naturale è tuttora seguito da un' altro
» giudizio libero, che l'anima ha preso
» una sì grande abitudine di fare che non
» può quasi più astenersene.

» Si prevede sin dal bel principio,
» che vi saranno poche persone, che non
» si offenderanno di questa proposizione ge-
» nerale, che si avanza, cioè, *che noi non*
» *abbiamo alcuna sensazione degli oggetti*
» *al di fuori, che non racchiuda uno, o*
» *molti falsi giudizj.* Si sa bene, che la
» maggior parte delle persone non crede,
» che si trovi alcun *giudizio* vero, o falso
» nelle nostre sensazioni, di modo che que-
» ste persone sorprese dalla novità di que-
» sta proposizione diranno senza dubbio in se
» stesse: ma come ciò può farsi? Io non giu-
» dico mica, che questa muraglia sia bian-
» ca; io vedo bene, che lo è; non giudico
» punto, che il dolore sia nella mia mano,
» ve lo sento con gran certezza, e chi può
» dubitare di cose tanto certe, se non sente
» gli oggetti altrimenti, che io non fo?

» È, come mi sembra, indubitabi-
» le, che le anime nostre non riempiano
» spazj tanto vasti quanto son quei, che
» son fra noi, e le stelle fisse, quando an-
» cora si accordasse, che sieno estese: così
» non è ragionevole di credere, che le ani-
» me nostre sieno ne' cieli, quando vi veg-
» gono delle stelle. Non è ancora credibile,
» che escano sino a mille passi fuori del lo-
» ro corpo per vedere le cose a questa di-
» stanza. È dunque necessario, che l'ani-
» ma nostra vegga le cose, e le stelle, ove
» non sono, poichè non esce punto dal
» corpo, ove ella è, ed intanto non lascia
» di vederle fuor di lei. Or come le stelle,
» che sono immediatamente unite all'ani-
» ma, le quali son le sole, che l'anima
» possa vedere, non sono ne' Cieli, siegue,
» che tutti gli uomini, che veggono le stel-
» le ne' cieli, e che giudicano in seguito
» volontariamente, che esse vi sono, fanno
» due falsi giudizj, de' quali uno è natura-
» le, l'altro è libero. L'uno è un giudi-
» zio de' sensi, o una sensazione composta,
» che è in noi, senza di noi, ed ancora
» malgrado noi, e secondo il quale non si
» dee punto giudicare; l'altro è un giudi-
» zio libero della volontà, che si può im-
» pedire di fare, e che in conseguenza non
» si dee fare, se si vuole evitare l'errore.

» Io credo, che tutto il mondo è di
» accordo, che non percepiamo punto gli
» oggetti, che sono fuori di noi per se stes-

» si. Vediamo il Sole, le stelle, ed un' in-
» finità di oggetti fuori di noi; e non è
» mica verisimile, che l' anima esca dal
» corpo, e vada, per dir così, a pas-
» seggiare ne' cieli per contemplarvi tutti
» questi oggetti. Ella non li vede dunque
» per se stessi, e l' oggetto immediato del
» nostro spirito, allorch' egli vede il Sole,
» per esempio, non è il Sole, ma qualche
» cosa, ch' è intimamente unita all' anima
» nostra, e ciò è quello, che io chiamo
» *Idea*. Così per questo vocabolo *Idea*, io
» non intendo qui altra cosa, che ciò, ch'
» è l' oggetto immediato, o il più prossimo
» dello spirito quando percepisce qualche
» oggetto, cioè ciò *che tocca, o modi-*
» *fica lo spirito* della percezione, che ha
» d' un' oggetto.

» Egli bisogna bene osservare, che af-
» finchè lo spirito percepisca qualche og-
» getto è assolutamente necessario, che l'
» idea di quest' oggetto gli sia attualmente
» presente; non è possibile di dubitarne,
» ma non è affatto necessario, che vi sia al
» di fuori qualche cosa simile a questa idea.
» Perchè avviene ben sovente, che si per-
» cepiscano alcune cose, che non sono, e
» che ancora non sono giammai state; così
» si hanno sovente nello spirito alcune
» idee reali delle cose, che non furono
» giammai. Ma ecco perchè si crede, che
» queste stesse Stelle, che si veggono im-
» mediatamente, sieno fuori dell' anima, e

» ne' Cieli. Ciò è perchè non è nella po-
» tenza dell'anima di vederle quando le
» piace, poichè non può percepirle, che
» quando avvengono nel suo cervello i mo-
» ti, a' quali le idee di questi oggetti son
» uniti dalla natura. Or perchè l'anima
» non percepisce i moti de' suoi organi,
» ma solamente le sue proprie sensazioni,
» e sa, che queste stesse sensazioni non so-
» no prodotte in lei da se stessa, è portata
» a giudicare, che sono al di fuori, e nel-
» la causa, che a lei le rappresenta, ed
» *ha fatto tante volte queste sorti di giudizj*
» *nello stesso tempo, che percepiva gli og-*
» *getti, che non può quasi più impedirsi*
» *di farli* (1).

Quel, che ho rapportato dell' autore della ricerca della verità è sufficiente a farci conoscere. 1. Ch' egli ha ben conosciuto il problema, che CONDILLAC a torto scrive di essere stato D' ALEMBERT il primo che l' abbia proposto, cioè come l' anima arriva a conoscere *un fuor di se*. 2. Che la dottrina di MALEBRANCHE conviene con quella di CONDILLAC ne' seguenti punti 1. Tutti e due questi filosofi pensano che le sensazioni dell' udito, dell' odorato, del gusto, e della vista si riferiscono da noi a' corpi esterni, o agli organi sensorj in virtù

(1) *Recherche de la verité liv.* 1 *c.* 10 *e* 14. *Livre* 3 *c. e* 1. *part.* 2.

di giudizj, che coesistono con queste sensazioni, e si identificano. 2. Tutti e due pensano, che noi non percepiamo i corpi in se stessi, ma per mezzo delle nostre idee. Son però questi filosofi discordi ne' seguenti punti 1. MALEBRANCHE crede questi giudizj *naturali* coesistenti costantemente colle sensazioni nello stato primitivo, ed originario del nostro essere intellettuale; CONDILLAC li crede *acquistati;* cioè crede, che lo spirito impari a formarli, e che poi pel lungo esercizio si rendano a lui abituali. 2. Quindi afferma CONDILLAC, che vi è un tempo, in cui lo spirito non conosce colle sensazioni dell'odorato, dell'udito, e della vista, gli oggetti esterni, che gli producono queste sensazioni; ciò che non si afferma da MALEBRANCHE. 3. In conseguenza MALEBRANCHE crede, che le idee corrispondenti alle impressioni prodotte negli occhi sieno di lor natura *rappresentative* de' corpi, il che CONDILLAC niega : » Bisogna co-
» noscere, dice il primo, che vi sono due
» sorti di esseri, alcuni che l'anima nostra
» vede immediatamente, ed altri, che non
» conosce, che pel mezzo de' primi. Per
» esempio, allorchè percepisco il sole,
» che nasce, io percepisco in primo luogo
» quello che veggo immediatamente, e per-
» chè non percepisco questo primo, che
» per esservi qualche cosa fuori di me, che
» produce certi moti ne' miei occhi, e nel
» mio cervello, io giudico, che questo pri-

» mo sole, ch' è nell' anima mia è al di
» fuori, e che esiste. Può tuttavolta avvenire,
» che noi vedessimo questo primo sole, ch' è
» intimamente unito all' anima nostra senza
» che l' altro sia su l' orizzonte, ed ancora
» senza, ch' esista affatto . . . e non ci in-
» ganniamo se non perchè giudichiamo,
» che ciò, che immediatamente vediamo si
» trovi negli oggetti esteriori, che son causa
» di ciò, che vediamo: similmente quando
» vediamo della luce vedendo questo primo
» sole, che è immediatamente unito al nostro
» spirito, non c' inganniamo nel credere,
» che ne vediamo : non è possibile di du-
» bitarne, ma il nostro errore è, che vo-
» gliamo senza alcuna ragione, ed ancora
» contra ogni ragione, che questa luce,
» che immediatamente vediamo esista nel
» sole, ch' è fuor di noi (1).

§. 30. LOKE su la questione che ci oc-
cupa, scrive quanto siegue: » Le idee, che
» ci vengono per mezzo della sensazione
» sono sovente alterate dal giudizio nello
» spirito delle persone adulte senza, che
» esse se ne accorgano. Così allorchè col-
» lochiamo avanti i nostri occhi un corpo
» rotondo di un colore uniforme di oro,
» per esempio, di alabastro, o d' un color
» negro è certo, che l' idea, che si impri-
» me nel nostro spirito alla veduta di que-
» sto globo rappresenta un circolo piatto

(1) *Op. cit. Liv.* 1. *c,* 14.

» diversamente ombreggiato co' differenti
» gradi di luce, da cui i nostri occhi si
» trovano colpiti, ma come noi siamo as-
» suefatti per l'uso a distinguere quale sor-
» te di immagini i corpi convessi produco-
» no ordinariamente in noi, e quali cam-
» biamenti avvengono nella riflessione del-
» la luce, secondo la differenza delle fi-
» gure sensibili de' corpi, ponghiamo su-
» bito in luogo di ciò, che ci sembra la
» causa stessa della immagine, che vedia-
» mo, e ciò in virtù d'un giudizio, che il
» costume ci ha reso abituale, di maniera,
» che unendo alla visione un giudizio, che
» confondiamo con essa, ci formiamo l'i-
» dea d'una figura convessa, o d'un colo-
» re *uniforme*, sebbene nel fondo i nostri
» occhi non ci rappresentino, che un pia-
» no ombreggiato, e diversamente colorato,
» come apparisce nella pittura . . . del re-
» sto io non credo, ch'eccettuate le idee,
» che ci vengono per mezzo della vista, la
» stessa cosa avvenga ordinariamente a ri-
» guardo di alcun' altra delle nostre idee;
» io voglio dire, che il giudizio cambii la
» idea della sensazione, e ce la rappresenti
» altra di quel, che è in se stessa; ma ciò
» è ordinario nelle idee, che ci vengono
» dagli occhi, perchè la veduta, ch'è il
» più esteso di tutti i nostri sensi, venendo
» ad introdurre nel nostro spirito colla idea
» della luce, e de' colori, che appartengo-
» no unicamente a questo senso, altre idee

opinione più comune fra i filosofi; vi ha però di quei, che pensano altrimenti, e fra questi de' filosofi molto illustri: io ne cito ROUSSEAU, e CONDILLAC. » La veduta, dice il primo, è di tutti i sensi » quello, da cui meno si possono separare » i giudizj dello spirito, bisogna molto » tempo per apprendere a vedere; bisogna » avere paragonato per lungo tempo la veduta al tatto, per assuefare il primo di » questi due sensi a farci un rapporto fedele delle figure, e delle distanze: senza » il tatto, senza il moto progressivo, gli » occhi i più penetranti non saprebbero » darci alcuna idea dell' estensione. L'Universo intiero non dee esser che un punto » per un' ostrica; esso non sembrerebbe » nulla dipiù quando ancora un' anima » umana informerebbe questa ostrica. Non » si apprende a valutar le distanze, se non » che a forza di camminare, di toccare, » di numerare, di misurare le dimensioni (1). » Se l' *Io* della statua, dice CONDILLAC, è modificato da una superficie » turchina ricamata di bianco non si percipirà egli come un turchino terminato? » Si sarebbe sin da principio tentato di » crederlo; intanto il sentimento contrario » è molto più verisimile.

---

(1) *Emile Liv.* II. *p.* 265 *ediz. di Genov* MDCCXCII.

» La statua non può sentirsi estesa all'
» occasione di questa superficie, che intan-
» to, che ciascuna parte le dà la stessa
» modificazione; ciascuna dee produrre la
» sensazione del turchino; ma se ella è
» modificata della stessa maniera da un
» piede di questa superficie, da un pollice,
» da una linea ec. non può rappresentarsi
» in questa modificazione una grandezza
» piuttosto, che una altra. Ella non se ne
» rappresenta dunque alcuna. Una sensa-
» zione di colore non porta dunque con
» essa un' idea di estensione.

» Egli è vero, che questa sensazione è
» ripetuta tante volte, quante sono le par-
» ti sensibili di questa superficie; ma ri-
» petuta tante volte, o prodotta una sola,
» non è giammai, che una maniera di es-
» sere, e la statua non saprebbe dubitare
» di questa ripetizione. Ciascun colore non
» le sembrerà esteso, che quando il tatto
» avendo istruito la vista, i suoi occhi si
» avranno fatto un' abitudine di rapportare
» su tutte le parti di una superficie la mo-
» dificazione semplice, ed unica, che ri-
» petono ciascuno nell' essere, che sente:
» ma al presente, ch' ella non riguarda
» un colore, che come una delle sue ma-
» niere di essere, io non immagino come
» potrebbe sentirlo esteso (1).

---

(1) *Traité ec. p.* I. *c.* XI.

D' Alembert è stato di un sentimento contrario a quello, che ho rapportato: egli scrive così. » È una questione fra i filosofi » di sapere se il senso della veduta solo » può farci conoscere indipendentemente » dal tatto la esistenza degli oggetti este- » riori. Ecco alcune riflessioni su questo » soggetto. È certo, che la veduta sola in- » dipendentemente dal tatto ci da l'idea » dell'estensione, poichè l'estensione è l' » oggetto necessario della visione, e non si » vedrebbe nulla, se non si vedesse esteso. » Io credo ancora, che la visione debba » darci l'idea dell'estensione più pronta- » mente, che il tatto, perchè la veduta ci » fa osservare più prontamente, e più per- » fettamente del tatto quella contiguità, e » nel medesimo tempo quella distinzione » di parti, in che l'estensione consiste (1).

§. 32. Io adotto su la questione proposta il sentimento di D' Alembert; ecco alcune ragioni, che mi sembrano decisive. In primo luogo i filosofi, di cui al presente io parlo, adottano sulla teorica delle sensazioni i principj della filosofia corpuscolare; vale a dire riguardano le sensazioni, come nascenti nell'anima dalle impressioni degli oggetti esterni su i nostri organi sensorj: ciò supposto ragiono così contro di Con-

(1) *Eclaircissemens* §. viii. *melanges ec. t.* 5.

DILLAC, e ROUSSEAU. Supponiamo, che la superficie turchina, di cui parla CONDILLAC, sia d' un palmo quadrato, domando: la sensazione, che nascerebbe nel caso, in cui la superficie indicata fusse di mezzo palmo quadrato, sarebbe la stessa di quella, che nasce nel caso della superficie d' un palmo quadrato? Non credo, che si potrà dire, che sarebbe la stessa, poichè in questa supposizione si ammetterebbe, che l' impressione dell'altra mettà non produce effetto alcuno; il che è contrario a' principj della filosofia corpuscolare, i quali vogliono, che le nostre sensazioni, a circostanze uguali, sono in ragione delle impressioni fatte sugli organi.

Bisogna dunque ammettere, che la sensazione prodotta dalla superficie d' un palmo quadrato sia diversa da quella prodotta dalla superficie di mezzo palmo quadrato. Ma in che consiste questa diversità allorchè la superficie è di un colore uniforme? O bisogna ammettere, che il colore comparisce d' una maggiore estensione nel primo caso, oppure, che la sensazione sia più viva. Se si ammette la prima ipotesi si concede, che la sensazione d' un colore dà l' idea di estensione; se si ammette la seconda si suppone un' assurdità. Supponiamo, che le due mettà si chiamino A, e B, se l' impressione di B non pone una sensazione distinta nell' anima da quella prodotta dall' impressione di A, ma solo

rende più viva l'impressione di A, allora tolta A, B non dee fare impressione alcuna, il che è falso. Le due impressioni si fanno su due parti distinte della retina; ognuna di esse, è naturale il supporre, che giunga separatamente dall' altra al cervello, perchè dunque non farebbero sentire due parti distinte nel colore? Allorchè si mettono in gioco due parti distinte di una fibra sensibile; non ha ciascuno di esse un moto, che le è particolare indipendentemente dall' aumento del moto, forse prodotto nella parte vicina? Or questo moto particolare dee far nascere una sensazione corrispondente: la sensazione d'una superficie d'un palmo quadrato è dunque diversa da quella d'un mezzo palmo quadrato, perchè la prima ci fa sentire un colore più esteso di quello, che ci fa sentire la seconda; nè mi si dica, che la seconda sensazione si confonda colla prima, poichè le impressioni esterne essendo distinte, non si vede la ragione per cui le sensazioni corrispondenti nell'anima non debbano essere distinte ancora; e ciò nella supposizione, che ciascuna impressione isolata sia sufficiente a produrre una sensazione, di cui abbiamo coscienza. Questa riflessione mi sembra decisiva: ella distrugge senza replica l'ipotesi di Rousseau, e Condillac.

Ma udiamo ancora Condillac: » Supponghiamo, egli dice, che la statua ap-

» poggi la palma della mano su tre giun-
« ghi di uguale lunghezza, e riuniti, co-
» me se non ne formassero, che un solo;
» ella avrà una sensazione confusa, in cui
» non isvilupperà l'azione di ciascuno giun-
» co. Allontaniamo questi giunchi solamen-
» te dal basso; tosto percepisce ella distin-
» tamente tre punti di resistenza, e per-
» ciò discerne l'impressione, che ciascuno
» giunco fa su di lei. Ma bisogna osserva-
» re, che non fa questa differenza, se non
» perchè ha appresso a giudicare dell'in-
» clinazione per la sensazione. Se non aves-
» se fatto l'esperienze necessarie per pro-
» nunciare questo giudizio, ella sentirebbe
» nella sua mano un solo punto di resi-
» stenza, sia che i giunchi fossero riuniti dal
» basso, sia, che fossero allontanati. *Questa*
» *esperienza conferma il sentimento, ch'*
» *io ho adottato sulla veduta.* Perchè non
» può avvenire, che l'occhio confonda co-
» me la mano, le sensazioni simili, allor-
» chè non le ha, che in se stesso, e che
» non cominci a farne la differenza, che
» in quanto si accostum'a rapportarle al
» di fuori? Basta di considerare, che i rag-
» gi fanno su di lui l'effetto, che i giun-
» chi fanno sulla mano (1).

Questa esperienza conferma il senti-timento, ch' io ho adottato sulla veduta! Qual linguaggio è mai questo? *Questa espe-*

(1) *Op. cit.* 2. *p.* C. 8.

rienza! Di quale esperienza parla qui l' Autore? Dell'esperienza de' tre giunchi riuniti? Ma toccando colla palma della mano tre giunchi riuniti sento chiaramente dell' estensione. No, replica CONDILLAC, io parlo nella supposizione della statua, ma la supposizione della statua è forse nel caso di essere realizzata dall' esperienza? Come dunque far dire all' esperienza ciò, ch' ella non dice?

Ma fosse stato l' Autore almen coerente a se stesso: non avea antecedentemente scritto il contrario nello stesso trattato delle sensazioni? Non avea egli detto, che per risolvere il problema D' ALEMBERT non era necessario ragionare, ma bastava toccare? Non avea scritto, che il sentimento di solidità, era sufficiente per farci conoscere i corpi? Non aveva forse ragionato nel modo seguente? » Tosto, che la statua prende al-
» tri oggetti, ella sente una resistenza, e
» della solidità. Or questa sensazione è pro-
» pria a farle distinguere le cose . . . Tò-
» sto che la mano tocca, ha una sensazio-
» ne di solidità, che inviluppa tutte le al-
» tre sensazioni, che prova, che le rac-
» chiude in certi limiti, che le misura, le
» circoscrive. A questa sensazione comin-
» ciano dunque per la statua il suo corpo
» gli oggetti, lo spazio (1).

(1) *Op. cit.* 2. *p. C.* 8. *Vedete sopra i* §§. 6 *e* 23.

Io priego i seguaci di Condillac di metterlo in accordo con se stesso, pria di proporcelo come una guida sicura nell' ideologia.

§. 33. Supponiamo ora, che lo spirito sia modificato da' raggi luminosi, che partono da due superficie diversamente colorate, di due, o tre colori distinti l' uno dall' altro : su questa supposizione Condillac scrive così : » Noi non abbiamo alcun » termine per esprimere con precisione il » sentimento, che ha di se stessa la statua » modificata da molti colori insieme, ma » infine ella conosce, ch' esiste di molte » maniere : si percepisce in qualche ma- » niera come un punto colorato, al di là » del quale ve ne sono degli altri, ov' ella » si trova, ed a questo riguardo si può di- » re, che si sente estesa. Ma poichè non » può determinare il numero de' colori, » che la modificano nello stesso tempo, poi- » chè questi colori non si terminano scam- » bievolmente, e che tutti insieme non po- » trebbero essere circoscritti, bisogna con- » venire, che il sentimento, che ha della » sua estensione sia vago, che non indichi » limiti in alcuna parte. Ella si sente co- » me un essere, che si moltiplica senza fi- » ne, e non conoscendo nulla al di là, » è per rapporto a lei come se fosse im- » mensa; ella è dapertutto, ella è tutto (1).

(1) *Traité ec.* I *p. c.* XI.

Io per me confesso, che un tal linguaggio mi sembra il linguaggio d' un romanziere, non mica quello di un filosofo. Che una estensione indeterminata possa essere l'oggetto della sensibilità, è questa per me una contraddizione evidente.

D' Alembert mi sembra aver ragionato con maggiore esattezza. » Supponiamo, egli » dice, alcune parti dello spazio differen- » temente colorate, ed esposte a' nostri oc- » chi, la differenza de' colori ci farà os- » servare necessariamente i termini, o i li- » miti, che separano due colori vicini, e » per conseguenza ci darà un' idea di *figu-* » *ra*, poichè si concepisce una figura, to- » sto che si concepiscono limiti in ogni » senso (1).

§. 34. Dopo di aver provato, che le sensazioni della vista ci somministrano le idee della estensione, e della figura; continuando a far. l' analisi del fenomeno della visione, vediamo, se col mezzo della vista possiamo giungere a distinguere il nostro corpo da' corpi estranei. Seguiamo a rapportare le riflessioni del Signor D' Alembert. » Sino qui, continua il filosofo citato, non » vediamo ancora, egli è vero, che que- » ste porzioni di estensioni figurate, e co- » lorate sieno distinte da noi stessi, ma » sia pel moto del nostro corpo, sia pel

(1) *Loc. cit.*

» moto de' corpi, che ci circondano, noi
» percepiamo ben tosto, che vi sono alcu-
» ne di queste porzioni di estensione figu-
» rate, e colorate, che vediamo tuttora,
» o che ci modificano costantemente della
» stessa maniera, fintanto che le altre va-
» riano continuamente, e ci offrono inces-
» santemente un novello spettacolo. Non è
» questa una ragione sufficiente per con-
» cludere la differenza dell'estensione, ch'
» è nostra da quella, ch'è fuor di noi?
» Mi sembra almeno certo, ch'essendo limi-
» tati alla visione, osserveremmo due sorti
» di estensione, di cui l'una non ci abban-
» donerebbe giammai, e l'altra apparireb-
» be, e disparirebbe successivamente; che
» in questa estensione mobile, e variabile,
» distingueremmo parti collocate le une
» fuori delle altre, e per conseguenza an-
» cora più, o meno distanti dalla porzione
» di estensione, che ci è tuttora presente.
» Supponghiamo ora, che possiamo pel solo
» atto della nostra volontà approssimare,
» o allontanare questa ultima porzione di
» estensione da quelle, che la circondano,
» nel mentre, che non possiamo nè approssi-
» mare, nè allontanare essa stessa, nè in
» un vocabolo impedire, che non ci sia
» tuttora presente, nell'atto che le altre
» lo sono, o cessano di esserlo a nostra vo-
» lontà, non concluderemo noi, che queste
» porzioni di estensione, che ci circonda-
» no, sono realmente distinte da noi?

» Questa conclusione, si dirà forse, » non è esatta; tutto ciò, che possiamo » concludere dalla maniera differente, onde » le parti della estensione ci modificano, » si è, che vi ha alcune parti di noi stessi, » che sono permanenti, ed altre, che sono » variabili.

» Ma quando percepiamo per mezzo » del tatto alcune porzioni di materia, che » ci rendono sensazione per sensazione, ed » altre, che non ce la rendono, perchè non » concluderemmo ancora, che vi è una » porzione di noi stessi, che ci rende sen- » sazione per sensazione, ed un' altra por- » zione, che ce la dà senza riceverla? In- » tanto non tiriamo questa conclusione, e » concludiamo al contrario, che queste » porzioni di estensione, che ci procurano » sensazioni semplici, e *senza replica*, non ci » appartengono affatto. Noi non siamo dun- » que autorizzati a concludere ancora, che » queste porzioni di estensione, che sono ora » presenti, ora assenti per noi, sono distinte » da noi stessi? Io converrò senza pena, che » questa conclusione non è dimostrativa, po- » sto che mi si accordi nel medesimo tem- » po, ch' ella ci trascina con una forza » uguale a quella dell' evidenza stessa.

» Se oso dire la verità, mi sembra, che » come le nostre sensazioni non ci dimo- » strano punto in rigore, *che vi sieno alcuni* » *esseri differenti da noi*, queste stesse sen- » sazioni non ci dimostrano ancora in ri-

» gore ove si termina il nostro corpo; che
» noi acquistiamo questa conoscenza per
» alcuni raziocinj, che non sono dapprin-
» cipio, che sospetti, e congetture; ma con-
» getture, che l'esperienza ripetuta, e l'ac-
» cordo degli altri sensi confermano. Io di-
» co *l' accordo degli altri sensi*; poichè è
» subito evidente per tutto ciò, che abbia-
» mo detto del senso della veduta, che que-
» sto senso, e quello del tatto si accorde-
» ranno perfettamente insieme per farci
» giudicare di ciò, ch' è nostro corpo, e di
» ciò, che non lo è (1).

§. 35. Io non veggo la ragione per cui D' ALEMBERT possa dubitare, che la conoscenza della distinzione del nostro corpo da quei, che ci circondano, poggiata su le sensazioni della vista, sia incontrastabile. Consultiamo l'esperienza. Nello stato attuale noi distinguiamo il corpo nostro dagli altri, che ci circondano, per i seguenti motivi. 1. Diciamo *corpo nostro* quello, da cui dipendono le percezioni degli altri corpi. 2. Quello ch' è immediatamente sotto l'influenza della nostra volontà. 3. Quello che ci è incessantemente presente; ma tutti questi motivi concorrono a manifestarci, nella supposizione del Signor D' ALEMBERT, la distinzione del corpo nostro dagli altri, che ci sono estranei. Riguardo al secondo,

---

(1) *Loc. cit.*

ed al terzo ne conviene il filosofo stesso, di cui parliamo; ora bisogna osservare, che nel sistema della nostra organizzazione l'esercizio di qualunque senso non può andar disgiunto dal sentimento che CONDILLAC chiama *fondamentale*, di quel sentimento cioè, che nasce dall' azione reciproca delle parti del nostro corpo. L'essere limitato alla visione dee avere il sentimento dell' organo della vista; egli dee accorgersi, che vede per mezzo degli occhi: il continuo innalzare, ed abbassare le palpebre; il girare del globo dell' occhio; l'azione de' raggi luminosi su l' occhio, debbono fargli sentire quest'organo. In conseguenza un tale essere dee accorgersi, ch' egli vede per mezzo de' suoi occhi; concorrono dunque nella supposizione, che si è fatta, tutti i motivi che oggi abbiamo per distinguere il nostro corpo dagli altri, che ci circondano.

§. 36. I filosofi, che hanno cercato di esaminare la realità delle nostre conoscenze, hanno in primo luogo conosciuto il carattere *relativo* delle nostre sensazioni, questo carattere è compatibile tanto colla realità della nostra conoscenza, che con una conoscenza *fenomenale* del mondo visibile; ma si è passato più oltre. Le nostre sensazioni, si è detto, non sono altro, che nostre modificazioni; da questo principio si è dedotto, noi dunque non percepiamo nelle nostre sensazioni, che le nostre mo-

dificazioni; non percepiamo, che noi stessi, non possiamo niente altro percepire fuori di noi stessi; i corpi non son dunque percepiti da noi. In questo stato della questione si è cercato sapere. 1. Se non percepiamo, che noi stessi, come ci formiamo l' idea d' un *fuor di noi?* come rapportiamo al di fuori di noi le nostre sensazioni, che sono interne al nostro *me?* Non restava altro mezzo, che di ricorrere al principio della *causalità*, e farci formare il mondo, colla forza abituale del raziocinio. 2. Ma se noi formiamo il mondo visibile, allora qual bisogno v' è di ammettere la sua realità? Eccoci così gettati sull'orlo dell'abisso del più desolante scetticismo. Quei filosofi, che ne sono stati spaventati, non osando contrastare il principio, da cui queste conseguenze sono state dedotte, han cercato di creare l' esistenza esterna, colla forza della dimostrazione; ma hanno confessato quasi tutti, eccettuati pochi, che queste dimostrazioni non erano decisive, e che un' istinto cieco ci forzava ad ammettere la realità de' corpi; alcune di queste pretese dimostrazioni, hanno eccitato ancora il riso ne' critici. Cartesio dopo aver distrutto il mondo visibile, lo ricostruisce con una forza magica: Iddio è verace, i corpi dunque esistono; ma se la veracità di Dio non l' impedisce di permettere, che noi riferissimo il verde alle piante, ed il moto al sole, come potrebbe intervenire a ga-

rentire un raziocinio, che non è dimostrativo, e rigoroso? MALEBRANCHE ha fatto di più: egli ci obbliga di fare un'atto di fede per credere, che abbiamo un naso, e degli occhi. WOLFIO grida: *il mondo è ottimo, la materia dunque esiste.* Dopo questi filosofi, che i moderni chiamano *metafisici*, compariscono gl'*ideologi:* questi credendosi essere privilegiati, credono a forza di supposizioni di penetrare il mistero dell'intelligenza umana. Le nostre sensazioni non ci istruiscono, che di noi stessi: non è la natura, che ci fa sentire i corpi, ma è l'abito; è un pregiudizio indegno del filosofo di non rimontare all' origine di quest' abito; ma dell' analisi di quest' abito quale n' è il risultamento? CONDILLAC che ha impiegato tutto il trattato delle sensazioni a farne l'analisi, lascia incerta la sua statua sull' esistenza de' corpi. DESTUTT-TRACY ricorre al raziocinio volgare poggiato sul principio della *causalità.* Ma BERKELEJO ammise una causa esterna delle nostre sensazioni, e negò apertamente l' esistenza de' corpi. HUME venne in seguito, e sparse de' dubbj sul principio stesso della causalità. In questo stato comparisce KANT; egli trova preparato il suo sistema in HUME, in CONDILLAC, ed in alcuni principj di CARTESIO: il Mondo, Dio, e l' *Io* stesso, divengono delle illusioni, e delle apparenze, e tutta la realità della conoscenza ci vien rapita.

Per non trattenerci in espressioni vaghe, paragoniamo per un momento i giudizj indiscernibili degli ideologi, coll' *elemento soggettivo*, o colla *forma* del Kantismo. Gli ideologi, che fanno derivare in noi la conoscenza degli oggetti esterni da' giudizj, o da' raziocinj, insegnano le seguenti proposizioni. 1. Le nostre sensazioni non sono per se stesse rappresentative degli oggetti esterni. 2. È il nostro spirito, che eleva le nostre sensazioni al grado di rappresentazioni, e che si crea così *un fuor di se*. 3. Il nostro spirito aggiunge alle nostre sensazioni de' giudizj, o de' raziocinj. 4. Questi giudizj, o questi raziocinj si rendono col progresso del tempo abituali, ed indiscernibili dalle sensazioni medesime: essi le alterano. 5. La connessione di questi due principj delle nostre rappresentazioni, cioè i giudizj, e le sensazioni producono in noi le idee de' *corpi*. 6. Il fondamento di tutti questi giudizj può esprimersi così: *Non v' ha effetto senza una causa. Se posto A si pone B, e tolto A si toglie B, A è causa di B.* Or questi giudizj, questi raziocinj, queste congetture sono qualche cosa di *soggettivo*, o qualche cosa, che viene da noi, e che trasforma, altera ciò, che ci viene dagli oggetti: ecco dunque nelle nostre idee de' corpi due elementi; l' uno *soggettivo*, e l' altro *oggettivo*, ecco la *forma*, e la *materia* di Kant. Gli ideologi cercano come le nostre

sensazioni, divengono *Idee*. KANT domanda come le nostre sensazioni divengono *Intuizioni*? Il nostro spirito, dicono gli Ideologi, elabora le nostre sensazioni, egli vi aggiuge de' giudizj, e de' raziocinj; questi si confondono colle sensazioni, e le alterano, così si formano le *idee* de' corpi. Lo spirito, dice KANT, aggiunge alle nostre sensazioni un' elemento *soggettivo*, che viene dal suo fondo, e questo è la forma pura dello spazio la quale eleva le sensazioni al grado di *Intuizioni*. Le *intuizioni* son dunque composte di *materia*, e di *forma*. Sostituite al vocabolo d' *Idea* quello d' *Intuizione*, chiamate i giudizj indiscernibili delle sensazioni, *forma* delle idee, e le sensazioni la *materia*, e l' ideologia francese, ed inglese non differisce dalla filosofia trascendentale di KANT, se non che nella qualità della forma, che secondo KANT, è una idea a *priori*, e secondo gli ideologi, di cui io parlo, è un giudizio.

Finalmente io vi presento un'osservazione, che mi sembra della più alta importanza. Le verità primitive sperimentali debbono istruirci dell' esistenze. L' esistenze oggetto dell' esperienza sono l' *Io*, le sue modificazioni, i corpi che lo circondano. La conoscenza de' corpi, secondo la filosofia che esaminiamo, non è compresa fra le conoscenze primitive di *fatto*; rimane la conoscenza del *me*, e delle sue modificazioni, ma l' *Io* dell' esperienza, da' *transcendentali* chiamato l' *Io empirico*, è un soggetto che sente il suo corpo,

ed i corpi esterni; è un soggetto, di cui ciascuna sensazione gli rivela un agente esterno. Or non è mica questo l'*Io* da cui parte l'ideologia comunemente seguita. L'*Io* si crede un odore, un suono, un colore ec. egli si confonde con ciascuna sensazione, nè ha conoscenza d'*un fuor di se*. Bisogna dunque distinguere, secondo questi filosofi, l'*Io empirico* dal *me primitivo*, dai transcendentali chiamato l'*Io puro*; bisogna in conseguenza partire dal *me puro*, per veder nascere il *me empirico*.

Inoltre se l'*Io* non conosce *un fuor di se*; egli non conosce in conseguenza alcun essere, che lo limita; egli è per lui il tutto; l'*Io* dee dunque percepirsi come l'infinito. Condillac stesso deduce una siffatta conseguenza: » La statua, dice questo filosofo nel passo recato §. 33 » si sente co» me un essere, che si moltiplica senza fi» ne, e non conoscendo null'al di là, è » per rapporto a lei come se fosse immen» sa: ella è dappertutto, ella è tutto.

Ma se bisogna partire dal me puro, per far nascere il me empirico; bisogna in conseguenza partire dall'*assoluto* per far nascere il *condizionale*; ed ecco come prendendo per base l'ideologia comunemente seguita, si può giungere all'idealismo transcendente di Ficthe.

§. 37. Gli ideologi gridano contro il *transcendentalismo* di Alemagna: eglino credono questa filosofia indegna della loro at-

tenzione, e la combattono spesso senza bene intenderla, ma se l' avessero esaminata, se l' avessero approssimata all' ideologia, notandone le analogie, e le differenze; se avessero considerato, che lo stato della filosofia in un secolo è legato a quello del secolo precedente; se si fossero condotti collo spirito al punto ove era la filosofia, allorchè KANT comparve, e cercò di farle cambiare aspetto: eglino avrebbero osservato nel *transcendentalismo* un' Ideologia conseguente; allora spaventati da' risultamenti funesti di questa filosofia, avrebbero recato un severo esame su molti principii, che l' Ideologia adotta alla cieca. I filosofi *transcendentali* mostrano un estremo disprezzo per gl' ideologi empirici. Ma KANT stesso non incomincia i suoi preliminari alla critica della ragion pura dalla dottrina dell' empirista HUME su la *causalità*? Non confessa forse ne' prolegomeni di ogni metafisica (§. 14, 30) che i raziocinii di HUME interruppero il suo *sogno dommatico*? Un Kantiano celebre non osserva egli » che » KANT generalizzando le obbiezioni che » HUME aveva diretto unicamente contro l' » autorità legittima della legge di causalità, » estendendole a tutte quelle proposizioni » universali, senza le quali le nostre perce- » zioni non potrebbero organizzarsi in corpo » di esperienze, e che sono il fondamento » del nostro sapere, egli dovette domandare » a se stesso: è possibile di provare la ve-

» rità de' giudizii sintetici *a priori*? Si ha
» potuto vedere (siegue l'autore citato),
» come cercando la soluzione di questo
» problema, egli si trovò condotto ad esa-
» minare tutte le basi delle nostre cono-
» scenze, ed a scandagliare le profondità
» dell'essere intellettuale (1).

Il filosofo analitico, il quale medita sul corso della filosofia, dopo il risorgimento delle lettere, osserva, che l'opera di MALEBRANCHE intitolata *la ricerca della verità*, e principalmente la sua dottrina su le cause naturali, e su le sensazioni fecero nascere i saggi di HUME su la *causalità*; i dialoghi, e la nuova teorica su la visione di BERKELEJO. La dottrina su le sensazioni di MALEBRANCHE; e quella su la visione di BERKELEJO furono l'occasione del trattato delle sensazioni di CONDILLAC. TRACY dice, che non bisogna parlar di MALEBRANCHE nella scienza dell'intendimento umano, poichè questa scienza non gli dee cosa alcuna; intanto il TRACY dee, senza conoscerlo, all' opera della *ricerca della verità* la sua Ideologia. La dottrina di HUME su la causalità; le osservazioni di REID su questa dottrina, il trattato delle sensazioni di CONDILLAC, produssero la filosofia critica di KANT. L'*Em-*

(1) *Biblitheque universelle ec. Faisant suite a la Bibliotheque Britannique t. 9 Biographie ec. sur* I. KANT.

pirismo ha condottto lo spirito al *Razionalismo* ; ed il razionalismo l' ha condotto all' empirismo. Ciò avviene, perchè gli errori possono esser principj, e conseguenze gli uni degli altri a vicenda.

Un Kantiano riguarda l' ideologia di Tracy, come un libercolo per le femminucce, ma se lasciando qualunque spirito di setta, si avesse la pazienza di paragonare il sistema ideologico dello scrittore francese col criticismo, e specialmente il capitolo sesto dell' ideologia, in cui si tratta della formazione delle nostre idee composte, colla dottrina Kantiana della formazione de' nostri *concetti*, si vedrebbe chiaramente che tanto l' ideologia di Tracy, che la filosofia critica di Kant fanno principiare le operazioni del nostro spirito da una *sintesi*; che l' una e l' altra fanno intervenire alcuni elementi *soggettivi* in questa sintesi; che il risultamento dell' una, e dell' altra è un mostruoso empirismo, come il principio è il *razionalismo*, ed il *dommatismo*.

Allorchè il tempo dell' esame della filosofia transcendentale sarà giunto, io presenterò a' pensatori i paragoni fra questa filosofia, e l' ideologia, e fra l' istessa filosofia transcendentale, e la filosofia dell'esperienza, ed oso lusingarmi, che eglino ne saranno soddisfatti. Intanto per limitarmi alla questione, che ci occupa, presento al Lettore la seguente osservazione: Si domanda: *i dati sperimentali prendono essi luogo*

fra le nostre conoscenze primitive, *fra le verità indimostrabili della scienza*? Gli Ideologi dicono di sì, i filosofi transcendentali dicono di nò; ma se l'esistenza de' corpi non è una verità primitiva sperimentale, se ella è poggiata su d'un raziocinio, allora i dati sperimentali non prendono luogo fra le verità primitive della scienza. Ciò è evidente; ma si replica; togliendo la esistenza de' corpi dal numero delle verità primitive sperimentali, non perciò si niegano i fatti intellettuali; in conseguenza non si lascia di far poggiare tutto il sistema delle nostre conoscenze su l'esperienza. Ma in primo luogo questa dottrina rigetta dalle verità primitive sperimentali i dati dell'esperienza esterna: più, questa dottrina non lascia senza pericolo i dati stessi dell' esperienza interna. Se la sensazione esterna può essere alterata; se lo spirito può prestarle una realità esterna, ch'essa non ha di sua natura, perchè non potrebbe dirsi lo stesso della sensazione interiore, cioè della coscienza? La Scuola transcendentale applicando alla sensazione interna ciò, che la Ideologia ha pensato della sensazione esterna, ha riguardato il *me* come una *apparenza*: ciò si renderà chiaro al lettore, allorchè saremo giunti all' analisi della filosofia transcendentale. Il sentimento del *me* ci presenta un sentimento d'un soggetto con delle modificazioni, che in lui si succedono: ora le nozioni di *soggetto*, *di mo-*

dificazione, *di successione* sono aggiunte da noi, secondo la filosofia trascendentale, alla sensazione interiore: esse la trasformano, e producono il fenomeno del *me*. Se voi non ammettete l'inalterabilità della percezione, vi sarà impossibile di dare un posto, fra le verità primitive, a' dati sperimentali, e di stabilire in conseguenza la realità della conoscenza. Il problema, che KANT si è proposto come il primo problema della filosofia, può esprimersi così: *Come le nostre facoltà intellettuali trasformano tanto le impressioni, che vengono dal di fuori, che l'azione del me su se stesso, in conoscenze?* Egli ha dunque il merito di avere generalizzato il problema, ch'è l'oggetto del trattato delle sensazioni di CONDILLAC, e dell'ideologia comunemente oggi seguita in Europa. Se i pensatori avessero fatto quest'importante osservazione avrebbero evitato molti errori, che desolano oggi l'impero della filosofia dell'esperienza.

§. 38. CONDILLAC sembra aver posto la conoscenza de' corpi fra le verità primitive, scrivendo che pel passaggio dell'anima da se stessa al di fuori, non è necessario di ragionare, ma è sufficiente di toccare; i principj però di questo filosofo lasciano intieramente scoperta agli attacchi degli scettici la realità della nostra conoscenza esterna. In primo luogo egli dice, che noi non percepiamo i corpi in se stessi, che non percepiamo che le nostre sensazioni. Ma se

non percepiamo i corpi in se stessi, non gli percepiamo affatto, poichè le nostre sensazioni non sono che le nostre maniere di essere; non percepiamo dunque niente altro che noi, e non percepiamo null' al di fuori di noi. L' esistenza de' corpi non può, in conseguenza secondo i principj di Condillac, prender luogo fra le nostre conoscenze primitive. I passi seguenti di questo filosofo lo provano senza replica: » La
» nostra statua, così egli, io lo suppongo,
» si sovviene, di essere stata ella stessa suo-
» no, sapore, odore, colore; ella sa qual
» pena ha provato, per accostumarsi a rap-
» portare queste sensazioni al di fuori. Vi
» sono dunque negli oggetti de' suoni, de'
» sapori, degli odori, de' colori? Chi può
» assicurarlo? Non è certamente nè l'udi-
» to, nè l'odorato, nè il gusto, nè la vi-
» sta: questi sensi per se stessi non possono
» istruirla, che delle modificazioni ch' ella
» prova. Ella non ha da principio sentito,
» che il suo essere nelle impressioni di cui
» son suscettibili, e se essi le fanno a lei
» oggi sentire ne' corpi, ciò avviene, per-
» chè hanno contratto l' abitudine di giu-
» dicare dopo la testimonianza del tatto.
» *V' ha dunque almeno dell' estensione? M'*
» *allorchè ella ha il sentimento del tatto,*
» *che percepisce ancora se non le sue pro-*
» *proprie modificazioni?*

» *Il tatto non è dunque più credibile*
» *degli altri sensi*, e poichè si riconosce,

» che i suoni, i sapori, gli odori, ed i
» colori non esistono negli oggetti, potrebb'
» essere, che l'estensione non vi esistesse
» davvantaggio (1).

» Ma qual'è la certezza di queste co-
» noscenze (cioè di quelle che riguardano
» i corpi). Io non vedo propriamente, che
» *me*. Io non godo che di me, perchè non
» vedo che le mie maniere di essere, elleno
» sono il mio godimento. *E se i miei giu-*
» *dizj di abitudine mi danno tanto pendio a*
» *credere, ch'esistono alcune qualità sensibili*
» *al di fuori, eglino non me lo dimostrano*
» *punto.* Io potrei dunque esser tale quale
» sono, avere gli stessi desiderj, le stesse
» passioni, quando ancora gli oggetti, che
» ricerco, o che evito, non avrebbero al-
» cuna di queste qualità. In effetto senza
» il tatto, io avrei giudicato tuttora gli
» odori, i sapori, i colori, ed i suoni come
» appartenenti a me; giammai non avrei
» giudicato, che vi sono de'corpi odoriferi,
» sonori, colorati, saporosi; come dunque
» potrei esser sicuro di non ingannarmi,
» allorchè giudico, che v'ha dell'estensio-
» ne? Ma m'importa poco di sapere con
» certezza, se queste cose esistono o non
» esistono (2).

(1) *Traité 4. p. c. v.*
(2) *Traité ec. 4. p. c. 8.*

Dopo i passi rapportati DEGERANDO mi sorprende moltissimo, allorchè scrive così: » LOKE imbarazzato per ispiegare la convinzione, che noi abbiamo dell'esistenza » de' corpi, ha chiamato in suo soccorso » molte induzioni per tentare di giustificar- » la. CONDILLAC rimpiazza quest' esistenza » al numero de' fatti primitivi, come un » fatto parallelo alla nostra propria esi- » stenza (1).

Il lettore dopo ciò che ho rapportato non ha certamente bisogno di me, per conoscere la falsità della proposizione del signor DEGERANDO; ma questo autore cita il capitolo 7. del libro primo dell'arte di ragionare di CONDILLAC, io dunque leggo il luogo citato, e la mia sorpresa aumenta: in questo luogo CONDILLAC scrive quanto siegue: » Voi osservate che provate differenti » impressioni, che non producete voi stes- » so. Or ogni effetto suppone una causa. » V'ha dunque qualche cosa che agisce su » di noi . . .

» *L'evidenza di sentimento vi dimostra* » *l'esistenza delle apparenze, e l'evidenza* » *di ragione vi dimostra, l'esistenza di qual-* » *che cosa che le produce.*

Il luogo di CONDILLAC a cui ci rimanda DEGERANDO, prova dunque tutto il contrario di quel che pretende questo scritto-

(1) *Op. cit. t.* 1. c. XI.

re: esso fa vedere che Condillac ripone l'esistenza de' corpi fra le verità di ragione, non già fra le verità sperimentali.

Ma Condillac non riguarda egli il sentimento di *solidità* come il ponte, che fa passare l'anima al di fuori di se stessa? Non riconosce egli forse, che questo sentimento ha un rapporto a qualche cosa esteriore all'anima? Per lo appunto, e ciò costituisce la contraddizione di Condillac. Se questo filosofo avesse osservato, che il sentimento di solidità, non poteva farci conoscere qualche cosa esteriore, se esso non fosse la percezione di un essere esterno, se la percezione di un'esistenza ignota ma positiva non fosse inclusa essenzialmente in questo sentimento; allora correggendo il suo linguaggio, avrebbe confessato, che lo spirito percepisce direttamente ed immediatamente i corpi, allora si sarebbe guardato di dire, che noi non percepiamo delle cose, che le sole qualità; egli avrebbe veduto, che le nostre percezioni primitive hanno per oggetto i *concreti*, non gli *astratti*; egli ripiegandosi sul *me* avrebbe notato le similitudini, e le differenze, che vi sono nelle due percezioni primitive del *me*, e di un *fuor di me*; egli avrebbe posta fra le verità primitive l'esistenza de' corpi; ed avrebbe fatto poggiare tutto il sistema delle nostre conoscenze su l'esperienza.

Ma si dice, che cosa percepiamo dippiù ne' corpi fuori delle nostre sensazioni,

che noi riguardiamo come qualità di un soggetto ignoto? Io presento al lettore di buona fede la seguente osservazione, e son sicuro, che qualunque equivoco disparirà. Egli è certo, che il linguaggio analizza il pensiero, e che sviluppando il senso de' vocaboli si vengono chiaramente a conoscere l'operazioni del pensiere, di cui i vocaboli sono i segni. Or, io domando qual differenza v' ha egli mai fra i vocaboli *concreti*, ed i vocaboli *astratti*, fra *bianco*, per cagion di esempio, e *bianchezza?* Il primo mi si dirà, significa la qualità come separata dal soggetto, il secondo significa il soggetto modificato in un certo modo. Or non è egli vero, che il secondo vocabolo esprime l'oggetto di un'azione dello spirito, che separa, nell'atto che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? L'illustre autore della grammatica generale, e ragionata, presenta un'osservazione su la differenza de' vocaboli concreti ed astratti, che mi sembra spandere molto lume su l'oggetto dell' attuale ricerca: » Ciò che fa, egli dice, che un nome non può sussiste-
» re per se stesso, è quando, oltre la sua
» significazione distinta, esso ne ha ancora
» una confusa, che può chiamarsi *conno-*
» *tazione d' una cosa a cui conviene ciò*
» *ch' è denotato per la significazione distin-*
» *ta.* Così la significazione distinta di *rosso*
» è *la rossezza*, ma esso la significa, *de-*
» *notando confusamente il soggetto di que-*

» *sta rossezza*, onde viene che non sussi-
» ste solo nel discorso, perchè vi si dee
» esprimere, o sottintendere il vocabolo che
» significa questo soggetto; come adunque
» questa connotazione fa l'*aggettivo*, allorchè
» si toglie da' vocaboli, che significano gli
» accidenti, se ne fanno alcuni *sostantivi*, co-
» me *da colorato*, *colore*, *da rosso*, *rossezza*,
» *da duro durezza*, *da prudente prudenza, ec.*
» ma non bisogna concludere da ciò, che
» gli aggettivi significano più direttamente
» la forma, che il soggetto, come se la si-
» gnificazione più distinta fosse ancora la
» più diretta. Perchè al contrario è certo,
» ch'essi significano il soggetto direttamen-
» te, e come parlano i grammatici *in recto*,
» sebbene più confusamente, e ch'essi non
» significano la forma che indirettamente;
» e com' eglino parlano ancora *in obliquo*
» sebbene più distintamente. Così *bianco*
» *candidus*, significa direttamente, ciò che
» ha *bianchezza*, *habens candorem*, ma
» di una maniera molto confusa, non de-
» notando in particolare alcuna delle co-
» se, che possono avere della bianchezza,
» ed esso non significa che indirettamente
» la bianchezza ma di una maniera tanto
» distinta quanto il vocabolo stesso di bian-
» chezza (1).

---

(1) *Grammaire generale p. 2, de' nomi sostantivi.*

I termini concreti significano gli oggetti delle nostre diverse sensazioni; e ci fanno ravvisare in ciascuna sensazione la percezione di un soggetto.

Io ho provato nel primo tomo, che la percezione delle mie modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*. Ragionando in un modo simile su le percezioni degli oggetti esterni, io ritrovo ch' essendo ogni sensazione la percezione di una esistenza esterna, ella è la percezione di un essere, non mica di una qualità, come comunemente pensano gli ideologi. Se colle nostre sensazioni non percepissimo che alcune qualità, noi non percepiremmo nulla, poichè non conosciamo le qualità assolute degli oggetti esterni, noi conosciamo solamente le qualità relative, cioè i loro rapporti con noi, ma questa conoscenza suppone la percezione de' soggetti, che ci modificano in un dato modo. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma il *bianco*, e la percezione del bianco è la percezione di un ignoto di un X, che a me apparisce bianco, o che è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l' *odore*, ma l' *odorifero*, e questa percezione non è limitata alle nostre maniere di essere, ma include in se la percezione di uno X esterno. Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò che sono tutte le percezioni di un soggetto esterno; son differenti poichè sono i diversi modi di percepir questo soggetto, questo X; e questi

diversi modi di percepirlo costituiscono le diverse qualità degli oggetti esterni, che sono in conseguenza i diversi rapporti di questi oggetti con noi.

§. 36. DEGERANDO ha molto ben conosciuto quanto sia importante di situare l'esistenza de' corpi fra le verità primitive sperimentali. Egli ha fatto un solido paragone fra la percezione del *me*, e la percezione di *un fuor di me*: ha conosciuto, che la percezione del *me* è inseparabile da quella delle sue modificazioni: ha veduto, che la percezione di *un fuor di me* è la percezione di un soggetto ignoto, ma positivo. Egli ha osservato quanto sia importante, di non rimontare al di là dell'esperienza, di non pretendere di crear l'esistenza, ma di riceverla come un dato; ma non avendo conosciuto nella natura d'ogni sensazione la percezione di un'esistenza esterna, non ha intieramente messo al coperto degli attacchi degli Scettici la realità delle nostre conoscenze. Inoltre egli conviene con Stewart, che le nostre sensazioni vengono alterate da alcune idee, che si associano, il che ruina, secondo me, tutt'i principj fondamentali della filosofia dell'esperienza. Il filosofo di cui parlo, propone quest'obbiezione contro il sistema, che riserv' al tatto la prerogativa di mettere lo spirito in rapporto colle realità. » Si è domandato s'era » possibile di opporre talmente quattro de' » cinque sensi ad un quinto, che quelli fos-

» sero solamente interiori, e questo solo
» esterno; s'è domandato, se l'istruzione,
» che il tatto si è giudicato di darci non
» appartenga solamente a quella spezie di
» pendìo irresistibile, con cui noi gli attri-
» buiamo certi oggetti. Se questo pendio
» non può mica essere un effetto dell'abi-
» tudine, come quello ch'è attaccato agli
» altri sensi, e di cui il tatto solo ci di-
» singanna, se il tatto non potrebbe ancora
» essere disingannato nel caso in cui noi
» saremmo meglio rischiarati; se il privi-
» legio apparente del tatto a questo riguar-
» do non sia solamente l'antichità, e la
» priorità delle sue sensazioni, che rendo-
» no le abitudini corrispondenti più anti-
» che ancora, e per conseguenza più forti;
» si è domandato perchè questo pendìo non
» è ragionato e non può esserlo.

» Noi crediamo, egli è vero, percepire
» gli oggetti delle nostre sensazioni; si uni-
» sce alle nostre sensazioni un pendìo irre-
» sistibile, che ci porta a supporre loro
» alcuni oggetti esterni: ma questo pendìo
» non può forse essere l'effetto di un'abi-
» tudine anteriore alla riflessione, e di cui
» per conseguenza ignoriamo l'origine?

Ecco come l'autore risponde a questa obbiezione. » Il carattere proprio dell'abi-
» tudine è di farci dare un'estensione trop-
» po assoluta, una generalità troppo uni-
» forme alle nostre conoscenze elementari,
» ma non mica d'introdurre una nuova

» spezie di elementi nel sistema delle nostre
» conoscenze. L' abitudine ci fa supporre
» come una cosa costante ciò che abbiamo
» osservato in certi casi, ma non comincia
» a farci ammettere ciò che non abbiamo
» giammai osservato, perchè allora in vece
» di essere abitudine, ella sarebbe innova-
» zione. Così supponendo, che noi abbiamo
» alcune nozioni dirette, e positive della
» realità, l' abitudine potrà applicarle, e
» stenderle fuor di proposito, ma non creerà
» per noi il sentimento delle prime realità,
» se non l' abbiamo avuto in certi casi. L'
» abitudine non produce che alcune associa-
» zioni false, ed arbitrarie di elementi veri,
» e già esistenti. Egli sarebbe dunque con-
» trario a tutte le leggi dell' abitudine di
» farci legare a certe cose la nozione della
» realità, se noi non possedessimo già que-
» sta nozione, se non l' avessimo associata di-
» rettamente a certi oggetti, pria che alcuna
» abitudine prendesse nascita. *E dall' altra*
» *parte osservando il primo sviluppamento*
» *dell' intelligenza de' bambini, non osser-*
» *viamo, ch' eglino cominciano precisamente*
» *per agire nella supposizione della realità*
» *degli oggetti, che questa supposizione pre-*
» *cede da lungo tempo in essi la conoscen-*
» *za della loro propria intelligenza, che*
» *l idea degli oggetti reali, ed esterni, è in*
» *essi la più antica di tutte?*

Io non combatto questa risposta, ma osservo, che riguardando ogni sensazione come

la percezione di una realità esterna si toglie ancora la possibilità delle obbiezioni.

L'autore stesso sembra non essere intieramente soddisfatto della sua risposta, poichè scrive così: » Noi non pretendiamo,
» che se la riflessione fosse di già svilup-
» pata, ed attiva nel momento in cui que-
» sto fatto per la prima volta si produce,
» non si giungesse forse a sviluppare in
» questo fatto importante molte operazioni
» delicate, che ci sfuggono oggigiorno per
» l'effetto di una lunga abitudine, ma in
» fine noi non possiamo ora fare altra cosa,
» che consultare la testimonianza della co-
» scienza; tutto ciò che cercheremmo di
» aggiungervi, per ottenere una spiega, non
» sarebbe, che un' ipotesi; egli è dunque
» più sicuro di fermarci semplicemente a
» ciò che la coscienza ci rivela. D'altronde
» queste ipotesi ci condurrebbero tuttora a
» certi fatti inesplicabili poichè essi sareb-
» bero primitivi (1).

§. 39. Io non posso ritrovare altra base, su cui poggiare la realità delle nostre conoscenze, che le nostre percezioni *primitive* e *reali*. Le nostre conoscenze sono primitive e reali, allorchè sono le analisi di percezioni primitive e reali. Queste percezioni sono primitive allorchè son quelle, che lo spirito ha nel suo stato originario della sua

(1) *Op. cit. t.* 3. *c.* 10.

vita intellettuale: sono reali, allorchè prendono immediatamente l' oggetto; allorchè sono percezioni immediate di realità. Le analisi di queste percezioni ci danno le verità primitive di *fatto*, o di *esistenza*; son esse, in conseguenza, i primi *dati sperimentali*, da cui la filosofia dee partire, per non traviarsi.

Ma se alcuni giudizj indiscernibili si possono mescolare alle nostre percezioni, ed alterarle; se alcuni elementi *soggettivi* associandosi alle percezioni primitive, le trasformano; se qualche cosa può partire dallo spirito, ed alterare i fatti; allora non si possono i dati sperimentali riporre fra le verità primitive della scienza; allora non si possono più ammettere alcune percezioni primitive ed inalterabili di cose esistenti; allora l' esistenze non ci son date. Ma se l' esistenze non ci son date, come l' avremo noi? Il nostro spirito non sarà costretto di raggirarsi su di un circolo di nulla?

Io ho dimostrato che ogni sensazione è di sua natura la percezione di una esistenza esterna. Io ho fatto vedere egualmente, che le sensazioni-visuali son sufficienti a darci l' idea del nostro corpo, e de' corpi esterni; in conseguenza seguendo la dottrina da me esposta, non è necessario di fare intervenire alcuni giudizj indiscernibili, i quali mescolandosi alle sensazioni visuali ed alterandole, ci rendano atti a vedere cogli occhi le grandezze, le figure, e le

distanze de' corpi. Ma non è sciolta ancora la difficoltà: dalla dottrina da me stabilita siegue, che ogni sensazione ci riveli un agente esterno; i diversi sensi debbono dunque rivelarci diversi agenti, il che è contrario all' esperienza, la quale ci mostra, che noi non moltiplichiamo i corpi in ragione della moltiplicità delle nostre sensazioni. Noi percepiamo un sol corpo *nostro*, sebbene le sensazioni visuali che nascono dallo stesso sieno diverse dalle sensazioni del tatto. Noi percepiamo un corpo unico in un piano forte, sebbene le sensazioni del suono, della vista, e del tatto, sieno diverse, e ci rivelino in conseguenza tanti oggetti diversi.

Io ho recato nel primo tomo le ragioni addotte da Rousseau, per provare, che la facoltà di giudicare è distinta dalla facoltà di senitre, io però ho omessa la seguente, che fa quì al mio proposito: » se » noi fossimo, dice questo filosofo, puramen- » te passivi nell' uso de' nostri sensi, non » vi sarebbe fra di essi alcuna comunica- » zione; egli ci sarebbe impossibile di cono- » scere, che il corpo, che noi tocchiamo, » e l'oggetto che vediamo sono lo stesso. » O non sentiremmo giammai nulla fuori » di noi, o vi sarebbero per noi cinque so- » stanze sensibili, di cui non avremmo al- » cun mezzo di percepirne l'identità (1).

(1) Emile *liv.* iv.

Nel sistema, che attribuisce al tatto l'istruzione degli altri sensi, si spiega per mezzo dell'azione del giudizio, come avvenga che l'oggetto visibile ci sembri lo stesso dell'oggetto tangibile: egli pare, che questo fatto intellettuale non possa così facilmente spiegarsi nel sistema contrario, che io adotto. Esaminiamo attentamente questa difficoltà.

§. 41. Per seguir le leggi dell'analisi in questa ricerca, cercherò su le prime l'origine dell'idea del *corpo*. Qual'idea abbiamo noi del corpo? Secondo il comune de' filosofi, *il corpo è un' estensione, impenetrabile, figurata, divisibile, e mobile.* Su questa definizione D'Alembert fa la seguente osservazione: » In questa definizione, egli dice, i vocaboli *divisibile* e *mobile* sembra, che debbano esser tolti come superflui, *divisibile*, perchè l'idea attaccata a questo vocabolo, è assolutamente racchiusa nell'idea di estensione; *mobile* per due ragioni. 1. Perchè questo vocabolo significa *suscettibile di moto*, e non appartiene maggiormente alla natura del corpo di esser suscettibile di moto, che di riposo; bisognerebbe dunque per l'esattezza rigorosa sostituire al vocabolo di *mobile* questa frase, *egualmente suscettibile* di *riposo*, e di *moto*. 2. Questa addizione stessa sarebbe illusoria, e non aggiungerebbe nulla all'idea di *estensione impenetrabile, e figurata*, poichè tostocchè si sup-

» pone una porzione di estensione distinta
» dallo spazio, che la circonda, per l' im-
» penetrabilità, e per i limiti che la ter-
» minano, si può supporre indifferente-
» mente, che questa porzione di estensio-
» ne sia tuttora corrispondente alle stesse
» parti dello spazio, e per conseguenza
» in *riposo*, o ch' ella occupi successiva-
» mente parti dello spazio differenti, cioè
» ch' ella sia in moto, e come l' una, o
» l' altra di queste supposizioni è necessa-
» ria, e che alcuna delle due non è ne-
» cessaria in particolare, è dunque eviden-
» te, che nè l' una, nè l' altra son neces-
» sarie nella definizione, *e ch' elleno* son
» racchiuse nell' idea generale di *estensione*
» *impenetrabile*, *e figurata*, cioè di esten-
» sione impenetrabile, e terminata per ogni
» parte (1).

Io non ritrovo esatte le riflessioni, che ho trascritte, e veggo dippiù un' aperta contraddizione in ciò che dice D'Alembert. Non si può negare, che noi abbiamo l' idea di una estensione immobile, ed in conseguenza indivisibile, e penetrabile: D' Alembert ne conviene, perchè egli scrive così:
» Nulla non è più naturale senza dubbio,
» che concepire il moto come l' applicazio-
» ne successiva del mobile alle differenti

---

(1) *Eclaircissemens sur les Elemens* §. 11. Melanges *t. 5.*

» parti dello spazio indefinito, che immaginiamo come il luogo de' corpi: *ma » questa idea suppone uno spazio, le cui » parti sieno penetrabili, ed immobili* (1).

È dunque falso secondo i principj dello stesso D'Alembert che l'idea espressa col vocabolo *divisibile*, sia racchiusa assolutamente nell'idea di *estensione*. Più, io convengo che nè l'idea di *moto*, nè quella di *riposo*, son legate essenzialmente all' idea dell'estensione; ma osservo che nel formarci le idee delle sostanze naturali, dobbiamo, secondo i principj solidamente stabiliti da Loke, limitarci a riunire insieme alcune idee che l'esperienza ci ha insegnato di coesistere costantemente nella natura, ancorchè non vediamo alcun legame necessario fra le stesse. Ciò supposto, se vogliamo consultare l'esperienza, troveremo, che il moto esiste costantemente ne' corpi, poichè l'esperienza ci fa vedere, che tutt'i corpi son centripeti costantemente; e se si vuol dubitare se alcuni corpi sieno centripeti, come la luce, il calorico, e qualche altro fluido, che forse potrebbe immaginarsi, non possiamo niegare che un moto perenne animi i suddetti fluidi. Le idee poi di *divisione*, e di *moto* non sono perfettamente identiche: noi non possiamo concepire la divisione senza il moto; ma possiamo

(1) *Elemens de phil. n.* XVI.

bensì concepire il moto in un corpo, senza che si separino dallo stesso alcune parti.

L' idea generale, che l' esperienza ci somministra del corpo mi sembra esser la seguente : *un' estensione in moto, e capace di ricevere, oltre del moto naturale ed originario, altri moti dall' esterno, divisibile, impenetrabile, solida.* Mi direte, che la solidità siegue dalla impenetrabilità : io rispondo, che con questi due vocaboli esprimo due fatti diversi, fra i quali non veggo chiaramente una connessione necessaria. Supponiamo, per un momento, che un corpo con 10 gradi di celerità incontri un altro, che sia in quiete, e che lo muova con 10 gradi di celerità, senza che faccia alcuna perdita di celerità; in questa supposizione, i corpi non sarebbero resistenti al moto, e sarebbero impenetrabili; siccome io non vedo alcun' intrinseca impossibilità in questa supposizione; così per esprimere due fatti, che l' esperienza ugualmente m' insegna, dico che ogni corpo è *solido*, cioè resistente al moto, ed *impenetrabile*, vale a dire che un altro corpo non può occupare lo stesso luogo. Questa mi sembra essere l' idea generale, che l' esperienza ci sommistra del corpo.

§. 42. Ma per quali sensi ci vien questa idea? Su quali sensazioni è poggiata? Le sensazioni de' suoni, de' sapori, degli odori, non vi hanno parte alcuna: le qualità di *sonoro*, di *saporoso* ec. non conven-

gono a tutt' i corpi; queste qualità non sono perciò incluse nell' idea generale del corpo. Ma la qualità di esser colorato conviene ad ogni corpo, perchè dunque l'abbiamo esclusa dall'idea generale del corpo fisico? Rispondo, che l'idea che abbiamo presentato, contiene ciò in cui convengono le due idee del corpo, che ci danno le sensazioni visuali, e quelle del tatto. Di fatti, secondo ciò che ho detto, tanto le sensazioni del tatto, che le visuali ci danno l'idea della estensione figurata, del moto, della divisibilità, della impenetrabilità, e della solidità. Ciò merita di essere *analizzato*. Io tocco colla mia mano un corpo, ed ho una moltitudine di percezioni simultanee: ciascuna di esse è una percezione di una cosa solida, o resistente, o per meglio dire è la percezione d'una realità incognita, che mi dà il sentimento di resistenza: io sento che tutti questi oggetti, che esistono fuori di me, esistono ancora l'uno fuori dell' altro: io sento il loro limite reciproco, come sento il limite, che li separa da me, e tuttora senza potere compenetrarli. Lo spirito riunisce nell' unità della sua coscienza tutte queste percezioni: questa riunione di percezioni primitive mi dà l'idea dell'*estensione solida*. Diversi raggi luminosi, che partono da diversi punti di una superficie, agiscono sul fondo del mio occhio: io provo una moltitudine di sensazioni simultanee: ciascuna di esse è la percezione di

un soggetto esterno colorato, di un soggetto incognito, che mi dà l'apparenza o la sensazione del colore: sento, che tutti questi oggetti esistenti fuori di me, esistono ancora l'uno fuori dell'altro: io sento il loro limite reciproco. Lo spirito riunisce nell'unità della sua coscienza tutte queste percezioni: questa riunione di percezioni primitive mi dà l'idea *dell' estensione colorata*.

Osserviamo ora in che convengono queste due unioni di percezioni. Ciascuna 1. è un complesso di più percezioni simultanee. 2. Ciascuna di queste percezioni è la percezione di un soggetto esterno al *me*. 3. Ciascuna è la percezione di un soggetto distinto dall'altro. 4. Ciascuno di questi soggetti è percepito con un limite comune ad un altro. Questa similitudine, che passa fra queste due unioni di percezioni, mi dà l' idea dell' *estensione*. Le sensazioni del tatto mi danno l'idea della estensione solida: le sensazioni visuali mi danno quella della estensione colorata. Astraendo dalla prima la solidità, e dalla seconda il colore, mi rimane l' idea generica della estensione. Ma osservate, che questa idea generica posso formarla, riflettendo solamente su le sensazioni del tatto, o su le visuali, o pure paragonando tutte e due queste specie di sensazioni. La stessa idea dell' estensione è dunque inclusa nelle sensazioni del tatto, che in quelle della vista.

È ugualmente chiaro, che il tattto, e gli occhi, ci somministrano l'idea della figura, e del moto. Riguardo alla solidità, ed impenetrabilità si potrebbe dubitare, se la vista ce ne possa dare l'idea, ma egli è facile di decidersi per l'affermativa, poichè non vediamo noi cogli occhi, che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se pria questo non l'abbandona? similmente non vediamo cogli occhi, che un corpo dopo averne urtato un altro si muove più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le gran masse? da questi fatti possiamo concludere, che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere, che i corpi son centripeti.

Possiamo, in conseguenza, concludere da queste osservazioni, che l'idea generale di *corpo* ci viene tanto dalle sensazioni del tatto, che dalle visuali.

§. 43. Seguiamo la nostra analisi. Io ho detto nel §. 35, che le sensazioni visuali son sufficienti a farci distinguere il *corpo nostro* dagli altri corpi. Le sensazioni del tatto ci offrono ugualmente le stesse note caratteristiche, per distinguerlo. Ora allorchè il tatto mi dice: *ecco il corpo, che vi appartiene, voi non ne avete altro*; ed allorchè gli occhi mi dicono: *ecco il corpo, che vi appartiene, voi non ne avete altro*; queste due testimonianze concorrono a farmi conoscere sotto differenti modifica-

zioni lo stesso soggetto. Se il tatto, e gli occhi mi dicono insieme: il corpo che è sotto l'immediato impero della vostra volontà, per mezzo di cui voi percepite gli altri corpi, e che vi è incessantemente presente, non è che uno, come potrei io non conoscere, che il corpo tangibile sia l'istesso del corpo visibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile, che colla mano ho preso.

Rimontiamo a' primi fatti intellettuali. Supponiamo la statua di Condillac, e di Bonnet: alla prima sensazione Condillac la fa identificare colla sensazione medesima: io ho fatto vedere. 1. Che alla prima sensazione la statua dee avere la percezione del *me*; e che questa percezione è inseparabile dalla sensazione medesima. 2. Che questa sensazione è la percezione di un'esistenza esterna. Supponiamo, che la statua provi una seconda sensazione diversa dalla prima, ella si accorgerà di aver cambiato, ella percepirà il *cambiamento*. Ma la statua non può avere il sentimento della novità della sua situazione, senza riconoscersi lo stesso essere, ch'essendo stato in un modo, ora è in un altro; vediamo dunque quante operazioni concorrono a produrre questo sentimento di *novità*, o di *cambiamento*. 1. La

percezione del *me* colla nuova modificazione, che io chiamo B. 2. La percezione del *me* colla prima modificazione, che io chiamo A. Nella riunione di queste due percezioni sono racchiuse. 3. La percezione dell' *identità del me*. 4. La percezione della diversità delle due modificazioni A, e B. Tutte queste percezioni sono indispensabili alla produzione di questo fatto intellettuale, ch'è per lo appunto il sentimento della novità, o del cambiamento. Questo sentimento di fatti suppone necessariamente due percezioni, una *d' identità*, e l'altra di *diversità*; senza di esse non potrebbe aver luogo: la percezione di due cose diverse non è la percezione di un cambiamento. Ora questa identità è ne' soggetti delle due percezioni, e la diversità è nelle due modificazioni.

Paragoniamo ora questo fatto intellettuale dell' identità del *me* coll' altro della percezione dell' identità del corpo visibile col corpo tangibile, e notiamone la differenza. La differenza consiste in ciò. 1. Che nel primo v' interviene la facoltà riproduttrice, o sia la memoria, nella seconda non v' intervengono che molte sensazioni diverse. 2. Che nel primo il soggetto percepito è l' *Io*, nel secondo il corpo unito al *me*.

Ma facciamo un altro paragone più analogo. L' *Io* che percepisce per mezzo della mano dritta la mano sinistra, e l' *Io* che percepisce, per mezzo della mano si-

nistra la mano dritta, non si raddoppia mica : egli si manifesta come uno stesso soggetto con diverse modificazioni, e ciò per mezzo dell'atto unico, ed indivisibile della coscienza. L' *Io*, che è modificato in un modo nella mano dritta, si sente come lo stesso *Io* ch' è modificato in un altro modo nella mano sinistra : l' *Io* che prova la sensazione del caldo si sente come lo stesso *Io*, che prova la sensazione del freddo, del liscio, del aspro ec. Allorchè dunque si domanda, come avviene, che il corpo, che vedïamo ci sembri lo stesso di quello che tocchiamo, noi risponderemo, che ciò avviene in un modo simile a quello con cui l' *Io* della memoria ci si mostra lo stesso del *me* attuale; in un modo simile a quello con cui l' *Io*, che sente una mano fredda, si riconosce lo stesso di quello, che sente una mano calda.

§. 44. Continuando l'analisi della presente questione, io ritrovo, che ciascuna delle due percezioni offre nel soggetto percepito la caratteristica dell'*unità*. La percezione del *me* colla modificazione A passata è percezione del *me:* la percezione del *me* colla modificazione B attuale è anche percezione del *me;* or percepire il *me* si è percepire un soggetto unico; allorchè dunque la memoria mi dice : questo è l' *Io*, e l' *Io* non è che uno, e la percezione attuale mi dice, questo è l' *Io*, e l' *Io* non è che uno; non posso raddoppiarlo; e l' *Io* colla modificazione

A mi dee sembrar lo stesso che l'*Io* colla modificazione B. Quest'unità è nell'essenza del *me* percepito come *me*.

Io fo di tutto per ispargere la chiarezza in ciò che tratto; ma sarà impossibile di intendermi, allorchè non si rientrerà nella solitudine del proprio intendimento, e non si avrà la pazienza ch'esigge la meditazione. Dalla analisi che ho fatto dell' identità del *me*, si vede, che questa conoscenza fa parte delle verità primitive, che la coscienza ci rivela.

Le sensazioni del tatto, e quelle della vista, offrendo ciascuna nel loro soggetto, ch'è il *corpo nostro*, quel caratteré di unità, ch'è applicabile al corpo, vale a dire di una sola massa distinta dalle altre, ed immediatamente sottoposta all'impero della nostra volontà ec., avviene perciò, che il corpo tangibile ci si mostri identico col corpo visibile. »·I giudizj, dice DUGALD STEWART, » risultano alcune volte necessariamente dal- » la costituzione primitiva dello spirito u- » mano; talmente che noi agiamo in con- » seguenza di questi giudizj sin dalla no- » stra più tenera infanzia, senz'alcuna ri- » flessione. Vi sono al contrario altri casi, » in cui i nostri giudizj si formano da un » progresso del pensiere, ch'è composto di » una serie di passi successivi (1).

(1) *Extrait du cours complet de philosophie morale* I. *p. Sect.* IX.

Per evitare gli equivoci, io non dò il nome di giudizj a questi così detti giudizj naturali, gli riguardo come percezioni complesse, le cui analisi ci offrono de' giudizj analitici o di riflessione. Il giudizio naturale istantaneo dell'*identità del me* è l'atto unico della coscienza, il quale percepisce il *me* con due modificazioni diverse, e successive: il giudizio naturale istantaneo della diversità è la percezione unica di più cose diverse. Allorchè la riflessione ci fa decomporre queste percezioni complesse, e ricomporle di nuovo, si hanno de' giudizj nel rigor del termine. Così la percezione del *me* colla modificazione A offre insieme due percezioni: la percezione del *me* colla modificazione B offre insieme altre due percezioni. Allorchè queste quattro percezioni sono unite pria di essere decomposte, offrono il sentimento, o la percezione della *novità* o *del cambiamento;* allorchè poi son divise, e riunite, offrono il giudizio: *quell' Io*, *che fui A son B*, giudizio il quale offre l'analisi delle percezioni riunite nell' atto unico della coscienza.

Allorchè nell' oggetto di più percezioni, lo spirito ravvisa la caratteristica dell' *unità* l'oggetto non può raddoppiarsi, come le percezioni.

§. 45. Per ispiegar dunque la conoscenza della identità dell' estensione tangibile, e della visibile, non è mica necessario l'introdurre l'azione trasformatrice del giudi-

zio: questo fatto intellettuale si spiega in un modo simile a quello, con cui si spiega l' identità del *me;* se in questo secondo fatto non v' ha alcun giudizio, che altera la percezione, perchè introdurlo nel primo?

L' esperienza c' insegna, che alcune specie di sensazioni non possono venirci, che esclusivamente pel mezzo di alcuni sensi. Le sensazioni della luce, e de' colori, per esempio, son legate esclusivamente agli occhi, quelle de' suoni agli orecchi; l' esperienza stessa c' insegna ugualmente, che con sensazioni diverse, e perciò con sensi diversi, possiamo venire in cognizione dello stess' oggetto. Un cieco distingue pel mezzo del tatto, le diverse monete, che altri distingue per mezzo della vista. Le sensazioni visuali intanto, che queste monete producono, son differenti da quelle, che fanno nascere per mezzo del tatto. Si può conoscere il moto di un corpo colla vista, e col tatto, sebbene lo spirito riceva per mezzo di questi diversi organi, delle modificazioni diverse. » Siete voi chiuso in un edi-
» fizio nel mezzo della notte, battete le
» mani; voi vi accorgerete al rimbombo
» del luogo, se lo spazio è grande, o pic-
» colo, se siete nel mezzo, o in un ango-
» lo. A mezzo piede di un muro, l' aria
» meno ambiente, e più riflessa vi porta
» un' altra sensazione al viso. Fermatevi in
» un luogo, e giratevi successivamente da

» tutt' i lati, se v' ha una porta aperta, una
» leggiera corrente d' aria ve l' indicherà.
» Siete voi in un battello, conoscerete alla
» maniera, onde l' aria vi colpirà il viso,
» non solamente in qual direzione voi an-
» date, ma se il filone del fiume vi trasci-
» na lentamente, o con velocità. Queste os-
» servazioni, e mille altre simili, non pos-
» sono ben farsi che di notte; qualunque
» attenzione, che volessimo dar loro in
» pieno giorno, saremmo ajutati, o distratti
» dalla veduta, elleno ci sfuggerranno. In-
» tanto non v' ha ancora quì nè mani, nè
» bastone. Quante conoscenze oculari si pos-
» sono acquistare pel tatto, anche senza
» nulla toccare! (1) » Un senso può dunque
in certe circostanze, far le veci dell' altro,
e supplire a' nostri bisogni, facendomi co-
noscere lo stesso oggetto.

§. 46. La vista non ha dunque bisogno dell' istruzione del tatto, per vedere al di-fuori di noi: la necessità de' giudizj indiscernibili, e che trasformano le sensazioni visuali, rendendole esterne da interne, che sono per loro natura, è dunque senz' appoggio.

Riguardo al gusto D' Alembert scrive quanto siegue: » Il gusto non è altro che
» un tatto modificato: la ragione, che ha
» indotto i filosofi a farne un senso parti-

(1) Rousseau *Emile liv.* II.

» colare si è : 1. Che l' organo del gusto è
» attaccato ad una parte sola del nostro
» corpo; nel mentre che il tatto è attacca-
» to a tutte le altre indistintamente. 2. Che
» questa specie di tatto esclusivamente at-
» taccata ad una parte del nostro corpo,
» produce in noi una sensazione particola-
» re, che si unisce al toccare, ma che n' è
» differente. Osserviamo intanto a questa
» occasione, che se si stabilisse la differen-
» za de' nostri sensi su quella delle nostre
» sensazioni, bisognerebbe ammettere più
» di cinque sensi, senza porre ancora in
» questo numero quello, che BACONE, ed
» altri filosofi dopo di lui, han chiamato il
» *sesto senso*, voglio dire il senso fisico
» dell' amore. La sensazione di calore, per
» esempio, è quella di freddo, sono assolu-
» tamente differenti da quella del tatto,
» perchè dall' altra parte il toccare non ci
» dà propriamente che una sensazione, quel-
» la della impenetrabilità, e della resisten-
» za più o meno grande de' corpi, onde
» noi concludiamo la realità della loro esi-
» stenza. Le sensazioni, che acquistiamo,
» o che possiamo acquistare toccando un
» corpo, come quella del freddo, del cal-
» do, del secco, dell' umido sono così dif-
» ferenti dalla sensazione del tatto stesso,
» che la sensazione del gusto, sebbene que-
» sta ultima sensazione dipenda ancora dal
» toccare.

» Se da un lato si può moltiplicare il

» numero de' nostri sensi al di là di quel-
» lo, che i filosofi hanno fissato, si può
» sotto un altro punto di veduta ridurre
» tutti i sensi ad una spezie di tatto; que-
» sto tatto si esercita o di una maniera
» immediata, come nel gusto, ed il tatto
» propriamente detto, o d' una maniera
» mediata, come nella veduta, nell' udito, e
» nell'odorato per lo mezzo di qualche ma-
» teria invisibile, che il corpo luminoso,
» sonoro, o odorifero, invia o fa agire su
» i nostri organi (1).

Le osservazioni che ho rapportato sono esatte, e mi danno il dritto di concludere, che il gusto non ha mica bisogno delle istruzioni del tatto per sentire al di fuori di noi gli oggetti saporosi.

§. 47. Riguardo a' suoni, ed agli odori io convengo: 1. Che con queste sensazioni si uniscono de' giudizj, per farci conoscere i corpi sonori, ed i corpi odoriferi. 2. Che questi giudizj resi abituali si ripetono con rapidità. Ma io niego: 1. Che lo spirito riguardi da principio le sensazioni de' suoni, e degli odori solamente come sue interne modificazioni. 2. Che in seguito, in forza di giudizj abituali ed indiscernibili, queste modificazioni interne divengano esterne, e divengano così le qualità degli oggetti esterni.

Io osservo in primo luogo, che l' og-

(1) *Eclaircissemens sur les Elemens de phil.* §. VII.

getto immediato della sensazione del suono, non è il corpo sonoro, come di quella dell'odore non è il corpo odorifero. L'oggetto immediato de' suoni sono i corpuscoli dell'aria, che colpiscono l'orecchio; quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi: questi corpuscoli galleggiando nell'aria, ed attratti su per le nari, producono le sensazioni degli odori. I filosofi, che io qui combatto, cadono in equivoco, allorchè pretendono, che queste sensazioni, non indicandoci alcune volte gli oggetti, da cui ci vengono, è questa una ragione, che dee farcele riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci nulla di esterno. Gli oggetti immediati, come dissi, di queste sensazioni non sono i corpi sonori, ed i corpi odoriferi: questi ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per cui è necessaria l'azione del giudizio per rivelarcela.

Io so, che il volgo degli uomini ignora l'oggetto immediato di queste sensazioni, e presta tutta la sua attenzione alla causa mediata. Ciò è un effetto della nostra naturale costituzione. La natura della nostra organizzazione è tale, che il nostro corpo non può non toccare in alcun momento della vita i corpi esterni in più punti; le sensazioni del tatto, in conseguenza, non ci abbandonano giammai, e l'idea dell'estensione dee continuamente esser presente al nostro spirito.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo provato, anche l'idea della estensione. L'uso della vista è mirabilmente più esteso di quello del tatto. Colla vista percorriamo un numero quasi immenso di corpi, che col tatto ci è impossibile di percepire. Mirate quella volta azzurra, che vi si presenta in una notte serena, quanti corpi percepite voi colla vista, che vi è impossibile di raggiungere col tatto! Più, con un semplice sguardo voi prendete un numero quasi immenso di oggetti, nell'atto che non ne potete immediatamente toccare che un numero picciolissimo.

I sensi, che sono continuamente in esercizio, durante la veglia, sono, primo il tatto, il cui esercizio non è giammai interrotto, secondo la vista: l'esercizio di questo senso può essere interrotto dall'impero della volontà, e lo è ancora dall'abbassamento delle palpebre: l'uso degli altri organi sensorj è meno continuo. Lo spirito, istruito dalle sensazioni del tatto, e visuali, riguarda l'estensione come il soggetto di tutto ciò che percepisce al di fuori di lui. Egli contrae, in conseguenza, l'abito di riguardare le qualità fisiche, come qualità dell'estensione, e come l'estensione ci è nota per mezzo del tatto, e della vista; egli cerca sempre di dare a tutte le sensazioni un soggetto esterno nella estensione tangibile, e visibile, la cui idea, gli è incessantemente presente.

Io prendo colle mani un campanello, lo muovo, e provo la sensazione del suono. Questa sensazione è di sua natura la percezione di una qualche cosa esterna sonora; ma questa percezione non mi dà ancora alcuna idea di estensione: lo spirito obbligato ad identificare questo soggetto sonoro con un corpo visibile o tangibile, l' identifica col campanello, egli giudica, in conseguenza, che il campanello è sonoro. Questa osservazione si ripete, e lo spirito lega la qualità di sonoro al campanello in modo, che anche nel caso, che il campanello sia nella posizione di non potere agire sul tatto, e su la vista, la sensazione del suono è accompagnata dal giudizio, che lega la qualità di sonoro al campanello: seguendo le lezioni della esperienza, apprendiamo a giudicare con sicurezza della natura particolare del corpo sonoro, e della sua distanza da noi

Possiamo ragionare in un modo simile riguardo agli odori. Queste due specie di sensazioni non includono immediatamente in esse alcuna idea di estensione, o di distanza: esse sono la percezione di un qualche oggetto esterno, che fa impressione su gli orecchi, e su le nari, tali sono nella loro natura fisica, ed originaria: l' azione del giudizio concorre con esse per conoscere la loro causa lontana, o mediata; ma essa non altera alcuna sensazione. Allorchè essendo nella mia stanza, mi sembra udire

un suono nella vicina strada, ciò non avviene, perchè la sensazione del suono sia alterata da alcun giudizio; ma perchè alla percezione di un oggetto, che fa impressione sul mio orecchio, si associa nell' istante l'idea di un corpo, che si trova su la strada. Di fatti decomponendo questo fatto intellettuale, vi troviamo la percezione d' una qualche cosa, che fa impressione su l'orecchio, il che costituisce la verità della sensazione, ed un giudizio, che questa impressione ha origine da un corpo, che è su la strada, il che è anche vero: queste due operazioni coesistono insieme, senza che l'azione del giudizio alteri la sensazione.

§. 48. Lo studio dell'intendimento richiede molta attenzione: ne' passi, che si fanno per percorrerlo, bisogna mettere il piombo.

La dottrina de' giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni, non lascia ancora, non ostante quel che ho detto, di presentare a suo favore alcuni argomenti di molto peso. Si dice in primo luogo: è certo che noi riferiamo le nostre sensazioni agli organi, che ce le trasmettono: noi sentiamo, per esempio, il dolore nel piede, il sapore nella lingua; or se le nostre sensazioni sono interne modificazioni del *me*, come possiamo riferirle agli organi, senza l'intervento di alcuni giudizj, che resi abituali, rendono necessario un tal rapporto? In secondo luogo: è certo, che i colori, gli odori, ec. sono nostre maniere di essere,

intanto non lasciamo di sentirle negli oggetti, e di farne le loro qualità.

In terzo luogo: è impossibile di riflettere su i fenomeni della visione, e non riconoscere l'impero del giudizio: una camera imbiancata mi sembra più grande di prima, non ostante, che le due immagini nella retina sieno uguali.

Tutte queste difficoltà meritano la nostr' attenzione, ed io sono nel dovere di non lasciarle senza un esame diligente; ma non potendo dir tutto in un luogo, io me ne occuperò fra poco. Intanto per non interrompere l'ordine delle mie ricerche, io cercherò di fissare la natura della percezione della esistenza esterna nel suo rapporto all'oggetto.

Riprendiamo il filo de' nostri pensieri. I metafisici comunemente eran partiti dal fatto della percezione del corpo: io ho la percezione d'un uomo, d'un cavallo, di un albero ec., ma eglino non si curarono di cercare: *quali sono gli elementi di questa percezione di un' esistenza esterna? quali sono i fatti semplici, onde risulta questo fatto composto?* eglino non domandarono: *come le nostre sensazioni producono le nostre idee de' corpi? Quale è il rapporto della percezione di un oggetto esterno colle nostre facoltà?* Gli ideologi si occuparono della soluzione di questo problema intellettuale. I metafisici supponendo il fatto della percezione di *un fuor di noi*, senza

tentare di decomporlo, disputarono su la natura di questo fatto nel suo rapporto all'oggftto esterno, e questionarono sulla causa efficiente. *Questo effetto*, hanno eglino cercato, *è prodotto dall' oggetto? se è prodotto dall' oggetto, come l' oggetto lo produce? E' forse prodotto dal soggetto?* In questa ipotesi, *qual è il suo rapporto coll' oggetto? E' forse prodotto dalla causa prima di tutte le cose?* In questa ipotesi, *con quali condizioni, con quali leggi, la causa prima lo produce?*

In una parola mi sembra, che i metafisici si sono occupati della causa efficiente, gl' ideologi della causa materiale di questo fatto stupendo. Nel secolo dell' analisi si doveva cercare di decomporre, negli estremi elementi, tutt' i fatti intellettuali. I metafisici precedettero gl' ideologi, ma nell' ordine scientifico delle ricerche, il problema dell' ideologia dee precedere quello della metafisica.

La percezione di una realità esterna, è un fatto semplice o composto? Se è composto, quali sono i suoi elementi? Ecco il problema interessante di cui ci siamo occupati finora. Io credo di aver dimostrato la semplicità di questo fatto. *La percezione di un' esistenza esterna è ella reale? Come può esserlo?* Ecco il problema di cui ci occuperemo ne' capitoli seguenti.

CAP. III.

DELLE DIVERSE OPINIONI DE' METAFISICI SU LA NATURA DELLE IDEE, E DELLE PERCEZIONI DE' CORPI.

§. 49. Noi abbiamo dunque la percezione degli oggetti esterni, ma questa percezione è ella reale? Come possiamo assicurarcene? Il gran problema, che ha sempre tormentato i filosofi, è stato il passaggio dalla regione del pensiero a quella della realità. Se l'anima nostra, si è detto, non è capace che d'idee, se ogni comunicazione cogli oggetti le viene interdetta, come possiamo esser sicuri di altro, che delle sole idee? Come può stabilirsi la realità della nostra conoscenza? Questa difficoltà è facile a risolversi trattandosi degli oggetti della coscienza, e noi nel capitolo V. del primo tomo l'abbiamo risoluta; ma allorchè si tratta degli oggetti esterni, la difficoltà ha oppresso i filosofi in modo, che si sono quasi tutti imbarazzati a fissare la realità delle nostre conoscenze de' corpi. Nel §. 144 del primo tomo abbiamo rapportato l'obbiezione di Hume su l'oggetto

che ci occupa, ma non l'abbiamo mica risoluta. È questo per lo appunto il luogo di occuparci di questa interessante ricerca. Io seguirò il metodo tenuto finora, riferirò le opinioni degli altri, e cercherò di fissare su motivi legittimi le mie.

Non solamente i filosofi han cercato di complicare una ricerca, che, secondo me, non è che semplice, ma ancora hanno usato un linguaggio così misterioso, che ha servito ad eternar le dispute, ed a rendere ridicola la metafisica.

Nella questione presente, si è partito da questo principio, che si è ammesso alla cieca; cioè che lo spirito non può avere alcuna comunicazione diretta cogli oggetti esterni. » La filosofia c'insegna, dice HUME nel luogo citato, che nulla può es» sere presente all'anima, che non sia im» magine o percezione, e che i sensi non » sono che canali, che trasmettono le im» magini, senz' accordare all' anima alcun » commercio cogli oggetti esterni.

Ma che cosa è idea? » L' idea, dice l' Abate GENOVESI, è ciò che si fa pre» sente alla mente, allorchè percepisce, o » pensa, ed è sempre una certa immagine » d' una cosa distinta dalla mente, o esi» stente o possibile. Imperciocchè siccome » la mente nostra conosce in se le cose esi» stenti al di fuori, che non possono pe» netrare in lei, così è necessario, che

» le vegga nelle loro forme, immagini, » specie (1).

Secondo la dottrina di questo filosofo, l' *idee* son dunque distinte dalle percezioni; esse sono l'oggetto delle percezioni. Gli oggetti esterni non sono dunque in questa ipotesi percepiti in se stessi, essi non sono percepiti che nelle loro *Idee*. Ma il vocabolo *Idea* in questa dottrina, che distingue la percezione dall'*Idea*, è stato preso in un senso così equivoco, ch' è stato proprio a fare scrivere molti volumi ridicoli, anche dopo il risorgimento delle lettere. Se l'*Idea* è un mezzo destinato a stabilire la comunicazione fra lo spirito, e gli oggetti esterni; questo mezzo, io domando, è egli esterno allo spirito, o pure interno? È egli al di fuori dello spirito, distinto da lui, o è una sua maniera di essere, una sua modificazione? » Il principio generale, dice Dugald Stewart, su cui riposano tutte le dottrine conosciute, che sono state proposte » sul soggetto della percezione degli oggetti » esterni, si è, che per ispiegare la comunicazione esistente fra l'anima, e gli oggetti collocati a qualche distanza da noi, » bisogna supporre l' esistenza di qualche » cosa, che faccia da mezzo per produrre » la percezione . . . Il vocabolo *Idea*, dice il Dottor Reid, ha un senso popolare

(1) *Art. log. crit. lib.* 2. *c.* 1.

» molto differente da quello che alcuni
» filosofi gli han dato. Io impiegherò le
» proprie espressioni di Reid, per isvilup-
» pare il suo pensiero. *Nel linguaggio po-*
» *polare, Idea è sinonimo de' vocaboli con-*
» *cetto apprensione, nozione. Aver l'idea*
» *di una cosa si è concepirla. Averne un'*
» *idea distinta si è concepirla distintamen-*
» *te. Non averne alcuna idea, si è non con-*
» *cepirla affatto. Quando il vocabolo Idea*
» *è preso in questo senso popolare, alcuno*
» *non può rivocare in dubbio l' esistenza*
» *delle sue proprie idee. Ma nel senso filo-*
» *sofico il vocabolo Idea non esprime quest'*
» *atto dello spirito, che si nomina* pensiere,
» o concetto. *Esso esprime un certo oggetto*
» *del pensiere. Su questi oggetti del pensie-*
» *re, che portano il nome d' idea, i filosofi*
» *di diverse sette hann' avuto delle opinioni*
» *differenti. Alcuni hanno creduto, che el-*
» *leno esistevano per se stesse; altri che*
» *esistevano nell' intelligenza divina; altri*
» *nel nostro proprio spirito; ed altri nel*
» *cervello, o nel sensorio. Il sistema peri-*
» *patetico delle spezie, o immagini (phan-*
» *tasmata), ed il sistema platonico delle*
» *idee, son fondate su questo principio, che*
» *in ogni pensiere debb' esservi qualche og-*
» *getto realmente esistente, che in ogni ope-*
» *razione dello spirito debba esservi qual-*
» *che cosa, su di che egli operi. Che que-*
» *st' oggetto si chiami un' Idea, come vuole*
« Platone, *o una Immagine (Phantasma),*

» *una spezie*, *come vuole* Aristotile, *ch'*
» *egli sia eterno*, *ed increato*, *o prodotto*
» *dalle impressioni degli oggetti esterni*, *ciò*
» *è indifferente alla questione attuale Que-*
» *sta opinione è sì profondamente radicata*
» *nella testa de' filosofi*, *che molti troveran-*
» *no senza dubbio essere uno strano para-*
» *dosso*, *o piuttosto una vera contraddizione*
» *ne' termini di pretendere*, *che si pensi*
» *senza idee. Ma questa contraddizione non*
» *è che apparente e dipende dalla ambi-*
» *guità del vocabolo. Se l'idea d'una cosa*
» *non è che il pensiero stesso*, *che se ne*
» *ha*, *pensare senza idea è pensare senza*
» *pensiere*, *ciò è una contraddizione palpa-*
» *bile. Ma un' idea secondo l' opinione de'*
» *filosofi non è mica un pensiere. Essa è*
» *l' oggetto del pensiere*, *oggetto realmente*
» *esistente*, *percepito ec.* (1).

Ogni percezione, ed in generale ogni pensiere dee avere il suo oggetto: è questo un principio evidente. Lo spirito non può avere, dicono i metafisici, alcun rapporto diretto cogli oggetti reali; l' oggetto dunque delle sue percezioni sono le *Idee*. Questo secondo principio è incerto, arbitrario, e falso.

---

(1) *Elemens de la phil. de l'Esprit humain par* Dugald Stewart *cap.* I. *sect.* I. *cap.* IV. *sect.* 2.

§. 50. Nella lunga questione fra MALEBRANCHE, ed ARNALDO, il vocabolo *Idea*, è preso per una cosa distinta dallo spirito, e ch' esiste fuor di lui; ella modifica lo spirito colla percezione, ma non è una modificazione dello spirito; ella è *la rappresentazione* de' corpi: » L' oggetto imme-
» diato dello spirito, dice MALEBRANCHE,
» allorchè egli vede il sole, per esempio,
» non è affatto il sole, ma qualche cosa,
» ch' è intimamente unita all'anima nostra;
» e ciò è quel, che io chiamo *Idea*. Così
» per questo vocabolo *Idea*, io non inten-
» do qui altra cosa, che ciò ch' è l'ogget-
» to immediato, o il più prossimo dello
» spirito, quando egli percepisce qualche
» oggetto, cioè quello che tocca, e mo-
» difica lo spirito della percezione, ch' egli
» ha di un oggetto ... Egli è dunque in-
» dubitabile, che le idee hanno una esi-
» stenza molto reale. Ma esaminiamo qual'
» è la loro natura, e la loro essenza, e
» vediamo ciò che può essere capace di
» rappresentare all'anima tutte le cose.

» Tutte le cose, che l'anima percepi-
» sce sono di due sorti, o sono nell'anima,
» o sono fuori dell'anima. Quelle che sono
» nell'anima, sono i proprj pensieri, cioè
» tutte le sue differenti modificazioni... Or
» l'anima nostra non ha bisogno d'idee
» per percepire tutte queste cose nella ma-
» niera, onde le percepisce, perchè elleno

» sono dentro dell' anima, o piuttosto per-
» chè non sono, che l'anima stessa d' una
» tale, o tal maniera. Ma per le cose, che
» sono fuori dell'anima, noi non possiamo
» percepirle, che per mezzo delle *idee* sup-
» posto che non possono essere a lei inti-
» mamente unite.

» *Per conoscere bisognano delle idee*
» *differenti dalle modificazioni dello spirito.*
» *Ma non ne bisognano per sentire ciò che*
» *avviene in se stesso.*

» Noi assicuriamo, ch'è assolutamente
» necessario, che le idee, che abbiamo de'
» corpi, e di tutti gli altri oggetti, che
» non percepiamo per se stessi, vengano da
» questi stessi corpi, o da questi oggetti,
» o pure che l'anima nostra abbia la po-
» tenza di produrre queste idee; o che Dio
» le abbia prodotte con essa creandola, o
» ch'egli le produca tutte le volte, che si
» pensa a qualche oggetto; o che l'anima
» abbia in se stessa tutte le perfezioni,
» che vede in questi corpi; o in fine ch'
» ella sia unita con un essere perfettissimo,
» e che racchiude generalmente tutte le
» perfezioni intelligibili, o tutte le idee
» degli esseri creati. Noi non potremmo ve-
» dere gli oggetti, che in una di queste
» maniere. La più comune opinione è quel-
» la de' Peripatetici, che pretendono, che
» gli oggetti di fuori mandino delle spezie,
» che loro rassomigliano, e che queste spe-
» zie son portate da' sensi esterni sino al

» senso comune, egliuo appellano queste
» spezie *impresse*, perchè gli oggetti le im-
» primono ne' sensi esterni. Queste spezie
» impresse essendo materiali, e sensibili,
» sono rese intelligibili dall'*intelletto agen-*
» *te*, e son proprie ad essere ricevute nell'
» *intelletto paziente;* queste spezie così spi-
» ritualizzate son chiamate *spezie espresse,*
» perchè sono espresse dalle impresse; e
» per esse l'*intelletto paziente* conosce tutte
» le cose materiali.

» Si assicura di non esser verisimile,
» che gli oggetti mandino delle immagini,
» o delle spezie, che loro rassomigliuo; ecco
» di ciò alcune ragioni. La prima si tira
» dall' impenetrabilità de' corpi. Tutti gli
» oggetti come il sole, le stelle, e tutti
» quei, che son prossimi ai nostri occhi
» non possono inviare delle spezie, che sia-
» no di un' altra natura di essi. Queste spe-
» zie impresse degli oggetti sono dunque
» piccioli corpi; esse dunque non posso-
» no penetrarsi, nè possono penetrare tutti
» gli spazj, che sono dalla terra sino al
» cielo, i quali tutti debbono essere riem-
» piuti. Onde è facile di concludere, ch'
» elleno dovrebbero schiacciarsi, ed infran-
» gersi, le une andando da un lato, e le
» altre dall' altro, e che così non possono
» rendere gli oggetti visibili . . . Non si
» può concepire come possa avvenire, che
» un corpo, che non diminuisca sensibil-
» mente, mandi tuttora fuori di se delle

» spezie da tutt' i lati, che esso riempia
» continuamente degli spazj molto grandi
» tutt' intorno, e ciò con una velocità in-
» concepibile.

» La seconda opinione è di quei che
» credono, che le anime abbiano la poten-
» za di produrre le idee delle cose alle
» quali vogliono pensare, che sono eccita-
» te a produrle dalle impressioni, che gli
» oggetti fanno sul corpo, sebbene queste
» impressioni non sieno immagini simili
» agli oggetti, che le cagionano. Alcuno
» non può dubitare, che le idee non sieno
» esseri reali; e gli uomini non avendo la
» potenza di creare, siegue, che non pos-
» sono produrle.

» La terza opinione è di quei che pre-
» tendono esser tutte le idee innate, o crea-
» te con noi. Per conoscere la poca veri-
» simiglianza, che si trova in quest' opinio-
» ne, bisogna rappresentarsi, che v' ha nel
» mondo molte cose tutte differenti, di cui
» noi abbiamo delle idee, ma per non par-
» lare, che delle semplici figure, egli è
» costante che il numero ne è infinito, ed
» ancora se ci fermiamo ad una sola come
» alla Ellissi, non si può dubitare, che lo
» spirito non ne concepisca un numero in-
» finito di differenti spezie, allorchè egli
» concepisce, che uno de' diametri può pro-
» lungarsi all' infinito, l' altro dimorando
» tuttora lo stesso ... Lo spirito vede dun-

» que tutte queste cose; egli ne ha delle
» idee: è sicuro, che queste idee non gli
» mancheranno giammai, quando egli im-
» piegherebbe de' secoli infiniti alla consi-
» derazione stessa d'una sola figura .. Egli
» ha dunque un numero infinito d' idee;
» che dico io? un numero infinito? v' ha
» tanti numeri infiniti d' idee, quante dif-
» ferenti figure vi sono ... Or io doman-
» do s' è verisimile, che Dio abbia creato
» tante cose collo spirito dell' uomo? A me
» non sembra così, principalmente, perchè
» ciò può farsi di una maniera semplicissi-
» ma, e facilissima come noi vedremo. «

» Non si può ancora dire, che Dio
» produca in ogni momento tante idee no-
» velle, per quante cose differenti noi per-
» cepiamo, poichè egli è necessario, che
» noi avessimo in ogni tempo attualmente
» le idee di tutte le cose, poichè in ogni
» tempo possiamo voler pensare a tutte le
» cose: il che non potremmo se non le
» percepissimo già confusamente cioè, se
» un numero infinito d' idee non fosse pre-
» sente al nostro spirito. «

» La quarta opinione è, che lo spirito
» non ha bisogno, che di se stesso, per per-
» cepire gli oggetti, e ch' egli può, conside-
» rando le sue proprie perfezioni, disco-
» vrire tutte le cose che sono al di fuori. «
» Ma la difficoltà è di sapere, se le idee
» che rappresentano qualche cosa, ch' è

» fuor dell'anima, e che loro rassomiglia
» in qualche maniera, come le idee del so-
» le, di una casa, d'un cavallo, d'un fiu-
» me ec., non sono che modificazioni del-
» l'anima, di maniera che, lo spirito non
» abbia bisogno, che di se stesso, per rap-
» presentarsi tutte le cose, che sono fuori
» di lui . . . Gli spiriti creati non possono
» vedere in se stessi nè l'essenza delle co-
» se, nè la loro esistenza. Eglino non pos-
» sono vederne l'essenza in se stessi, poi-
» chè essendo molto limitati, non conten-
» gono tutti gli esseri, come Dio, che si
» può appellare l'*Essere universale*, o sem-
» plicemente: *Quegli che è*. Lo spirito uma-
» no non vede inoltre la loro esistenza in
» se stesso; perchè elleno non dipendo-
» no dalla sua volontà per esistere, e le
» idee di queste cose possono esser presenti
» allo spirito, sebbene le cose non esistano.
» Delle differenti maniere, onde lo spirito
» può vedere gli oggetti esterni, non rima-
» ne più che la quinta, che sembra la sola
» conforme alla ragione . . . Egli è assolu-
» tamente necessario, che Dio abbia in se
» stesso le idee di tutti gli esseri, ch'egli
» ha creato. Bisogna di più sapere, che Dio
» è molto strettamente unito alle anime no-
» stre per la sua presenza, di modo che si
» può dire, ch'egli è il luogo degli spiriti,
» come gli spazj sono in un senso il luogo
» de' corpi. Queste due cose essendo sup-

» poste, è certo, che lo spirito può vedere
» in Dio ciò che rappresenta gli esseri crea-
» ti . . . Così lo spirito può vedere in Dio
» le opere di Dio, posto che Dio voglia
» discoprirgli ciò che v' ha in lui, che le
» rappresenta.

» Bisogna distinguere nello spirito quat-
» tro maniere di conoscere. La prima è di
» conoscere le cose per se stesse. La secon-
» da di conoscerle per mezzo delle loro
» idee, cioè per qualche cosa, che sia da
» loro differente. La terza conoscerle per
» *coscienza* o per sentimento interiore. La
» quarta di conoscerle per congettura.

» Egli non v'ha che Dio, che si cono-
» sca per se stesso . . . Egli non v' ha che
» Dio, che noi vediamo di una veduta im-
» mediata e diretta . . . Non si può dubi-
» tare, che non si veggano i corpi colle
» loro proprietà per mezzo delle loro idee,
» poichè non essendo intelligibili per se
» stessi, non possiamo vederli, che nell'es-
» sere, che gli racchiude d' una maniera
» intelligibile; perciò la conoscenza che ne
» abbiamo è perfettissima.

» Egli non è lo stesso dell'anima, noi
» non la conosciamo per la sua *idea*, noi
» non la vediamo in Dio; noi non la cono-
» sciamo che per *coscienza*, e perciò la
» conoscenza che ne abbiamo è imperfetta.
» Di tutti gli oggetti della nostra conoscen-
» za non ci rimangono più, che le anime

» degli altri uomini, e le pure intelligenze,
» ed è manifesto, che noi non le conoscia-
» mo che per congettura (1).

Ecco esposto il romanzo filosofico di MALEBRANCHE su la natura delle idee. Si vede dallo stesso: 1. Che egli riguarda le *idee* de' corpi, come *esseri rappresentativi de' corpi*, o se si vuole, come *realità rappresentative de' corpi*. 2. Ch'egli pone queste idee non come modificazioni dello spirito ma come distinte dallo spirito, e che gli cagionano le modificazioni delle *percezioni*, le quali in conseguenza son distinte dalle idee. 3. Ch' egli parte dal principio, che i corpi non possono esser percepiti per se stessi.

Il lettore potrebbe forse credere inutile il riferire un sistema di cui più non si parla; ma io credo, che non vi sia errore inutile per colui che sa metterlo a profitto; e l'esempio, che ho riferito può somministrarci il fondamento di molte luminose riflessioni sul *dommatismo*, ed il *razionalismo*. Si vede in tutto ciò che ho riferito un giuoco di massime arbitrarie e false: 1. I *corpi non possono essere percepiti per se stessi*: questo principio è comune a' fi-

---

(1) *Recherche de la verité liv.* III. *c.* I. *sino al c.* 6.

Reponse au livre de Mr. ARNAULD *c.* 5. *et alibi*.

losofi, all' infuori di Reid. 2. *Lo spirito non può produrre le idee de' corpi, poichè le idee sono esseri reali.* Le idee non sono esseri, ma maniere di essere; il principio è dunque falso. 3. *Noi abbiamo un numero infinito d' idee di ciascuna figura geometrica.* L'idea astratta d'una figura non è un numero infinito d' idee particolari di quella figura. Quest' equivoco è puerile. 4. *Noi abbiamo attualmente le idee di tutte le cose.* Questo principio il solo Malebranche pote aver l'arditezza di enunciarlo. Pria di studiare la geometria, ho io avuto attualmente tutte le idee delle figure geometriche? 5. *La conoscenza che abbiamo de' corpi è perfettissima.* Il solo Malebranche l'avrà forse avuto; il filosofo di buona fede confessa d' ignorare tutte le proprietà assolute de' corpi.

§. 51. La dottrina della distinzione della percezione dall'idea è stata da altri filosofi guardata sotto un altro punto di veduta. L'Abate Genovesi, cervello sodo, non poteva certamente adottare le chimere di Malebranche: egli giudicò necessaria la distinzione delle idee dalle percezioni, per salvare l' attività dell' anima; le idee però di cui parla Genovesi esistono nell' anima non fuori dell'anima. Se le idee e le percezioni, egli dice, sono una sola, e medesima cosa; per necessità convien dire, o che la mente è un soggetto puramente passivo di tutt' i suoi pensieri, come lo è la

cera riguardo alle figure, o che ella si creá tutte le idee delle cose. Di fatti o l' anima riceve le idee, o non le riceve. Se le riceve, siccome le idee, per supposizione, sono una sola, e medesima cosa colle percezioni, così l' anima riceverà le sue percezioni, talchè esse saranno ciò che sono le figure nella cera; se poi l' anima non riceve le idee, sarà essa delle sue idee una causa creatrice.

Ma ascoltiamo quello che l' illustre filosofo dice nella sua lettera ad ANTONIO CONTI: » Questione, così egli, ci si pre-
» senta primamente, che per la sua mala-
» gevolezza è per farne abbandonare tutta
» la ricerca delle cose delle quali disputia-
» mo; cioè se le percezioni nostre sono azio-
» ni o passioni? Io trovo i filosofi in que-
» sto punto così divisi, che non ci fa d'uo-
» po d' altro per intenderne la difficoltà. I
» più celebri fra i vecchi filosofanti, i Pla-
» tonici, i Peripatetici, i Stoici, senza dir
» nulla degli Epicurei, presso a cui le per-
» cezioni erano i movimenti degli organi
» sensorj, e del cerebro, prodottivi dagl' i-
» doletti distaccantesi dalle superficie del-
» le cose, come che in moltissime cose di-
» scordassero, essi però convenivano in que-
» sta, che l' intendimento umano è una po-
» tenza *passiva*, e le sue percezioni *passio-*
» *ni*: i Scolastici non ne han mai dubita-
» to: presso di loro è assioma: *intellectus*
» *est potentia passiva, intellectiones sunt*

» *passiones*. I Cartesiani, che han preteso
» di riformare il mondo de' filosofi, anzi
» di disfarsi di cotal dottrina, essi l'hanno
» confermata, ed in un modo ancora più
» preciso. Il Cartesio non faceva altra dif-
» ferenza fra le cogitazioni, e l'anima, che
» quella trovasi tra le figure impresse in
» una cera, e la cera stessa. Il Malebran-
» che ha seguito le stesse orme, si è servi-
» to presso a poco delle medesime simili-
» tudini, nè ha mai dubitato, che le per-
» cezioni sieno varie modificazioni in lei,
» non da lei fatte: un autore anch' esso
» moderno si è sì acceso di fantasia su tal
» materia, che ha creduto le percezioni
» varie essere *creazioni sostanziali* dell'ani-
» ma in varii stati, ed ha inteso con tutta
» la proprietà metafisica questa proposizio-
» ne: *Conservatio est continuata creatio*.
» Ma questi gran nomi anzi di recarmi
» spavento, mi hanno stimolato a pensarvi
» con serietà. Dopo qualche disamina, sono
» entrato nel sentimento, che o tutti questi
» valentuomini abbiano parlato senza pun-
» to intendere essi medesimi ciò che si di-
» cevano, o veramente hanno essi degli
» uomini fatto tante macchine, o finalmen-
» te introdotto un Panteismo. Di certo se le
» percezioni sono passioni, elleno non deb-
» bono in conto alcuno prodursi dall'anima
» nostra, come dal loro immediato prin-
» cipio attivo, altrimenti elleno sarebbero
» azioni . . . Ecco dunque tolto dall'uomo

» l'intrinseco attivo principio, e fattane
» una macchina: ovvero stabilito negli uo-
» mini per principio attivo de' suoi movi-
» menti l' anima mondana, ed ecco un
» panteismo. Ma questi autori son lungi
» dall' insegnare così fatte dottrine. Che!
» non si saranno dunque intesi in parlan-
» do, o avranno essi creduto, che le per-
» cezioni nell' istesso tempo possono nasce-
» re da due attivi principj? Ma questo stes-
» so non può intendersi, o non può reg-
» gere. Se le percezioni sono azioni intrin-
» seche ed essenziali al principio intelli-
» gente, come due principj intelligenti A
» e B, non hanno la medesima essenza,
» così non possono avere le percezioni me-
» tafisicamente medesime: e se queste sono
» metafisicamente medesime, saranno A e
» B metafisicamente un medesimo princi-
» pio, ciò che non può reggere; che se si
» pone la percezione X, per cagion di
» esempio, intrinseca ad A, ma non a B,
» e ciò per uscire dalla superiore difficoltà,
» allora non si potrà intendere, che cosa
» ella mai sia la percezione X, per rap-
» porto al principio B; in ogni maniera se
» le percezioni, ed intellezioni nostre non
» sono in noi altro, che passioni, o con-
» viene far dell' uomo una macchina, ed
» introdurre il Panteismo, o dire un non
» so che. Ed è certo maraviglia, che co-
» storo sostenitori della mente umana, co-
» me sostanza propria intelligente, e mo-

» vente, non abbian veduto, com' essi con
» tal sistema andavano a distruggerne tutta
» la natura, ch' essi cercavano con tutto lo
» sforzo stabilire.. Pongasi adunque essere
» la percezione azione, la quale nasce dal-
» l' anima, e le è essenziale ed immanente,
» dove pare, che la ragione, e 'l senso co-
» mune degli uomini ci porti.

» Diremo noi, che l' idee sono esse per-
» cezioni ovvero forme delle percezioni da
» quelle distinte? Primamente poniamo non
» essere altro le nostre idee che esse per-
» cezioni, e sarà vero, che come le perce-
» zioni non sono, che azioni prodotte da
» esso animo, e dalla sua essenza, per ne-
» cessità di natura emananti, così lo sieno
» anche le idee. In fatti questa è la dottri-
» na di Leibnitz, e del Wolfio. Secondo
» questi filosofi dal primo stato dell' animo
» intelligente dipendono tutte le sue per-
» cezioni, le quali sono forme intelligibili,
» nelle quali si rappresentano le cose sen-
» sibili: adunque queste percezioni, o for-
» me, ed idee, che chiamar vogliamo in-
» telligibili, in niun conto derivanti da
» esterne cagioni: tutta la loro ragion suf-
» ficiente è in essa essenza, natura, sostan-
» za dell' animo. Ma queste percezioni so-
» no forme di cose possibili solamente, o
» di cose esistenti ancora? Io non intendo
» di far quistioni sopra il primo, ed il se-
» condo non comprendo. Io concedo vo-
» lentieri questa produzione di forme di

» cose meramente possibili, potersi fare dal-
» la sola natura dell' animo, ma niun uomo
» intenderà giammai, che la mente la qua-
» le affatto ignora le cose esistenti, che
» non ne trova in se verun' orma, che non
» ne riceve vestigio da cagioni esterne, se
» ne possa fare delle immagini, o delle
» forme, e corrispondenti ad esse cose. No,
» io mi ci sperdo. Questa forza è ancora
» maggiore della creatrice: finalmente la
» creatrice non produce, che ciò, ch' ella
» intende: questa produce forme di cose,
» che non intende, nè le produce di cose
» come possibili, ma come esistenti. Questo
» è un bello indovinare pare a me, non
» altrimenti che un pittore, che pretende
» di averci fatto de' ritratti di cose, di cui
» egli non ebbe giammai idea. Più; questo
» è rivoltarci nel più tenebroso scetticismo,
» che si possa fingere circa l' esistenza del-
» le cose corporee: è rinnegare tutta l' evi-
» denza de' sensi: è tradire il chiaro senti-
» mento della coscienza. E mi meraviglio
» forte, che il Wolfio in parlando dell'
» *Idealismo* il dileggi, e 'l dica nato dalla
» scuola di Malebranche, poichè io non
» trovo sentimento, che più direttamente
» ne meni all' idealismo, cioè nella setta
» di credere menti, ed idee, e di negare
» tutt' i corpi quanto l' armonia prestabilita
» del Leibnitz e del Wolfio. E ben è da
» credersi, che se ne accorgesse il Wolfio,
» quando nella psicologia razionale con tan-

» ta maestria andò dilatando questa pro-
» posizione, *che quantunque non ci fosse*
» *verun corpo nell' universo, seguirebbe non*
» *pertanto l' anima umana a far le sue fun-*
» *zioni non diversamente da quello ora fa.*
» Ma egli è soverchio oggimai dibatterci
» in questa materia. Il comun senso de' più
» illuminati filosofi di questo secolo, ha
» fatto, che più non si dubitasse di questa
» dottrina, *che la mente umana può ben*
» *ella variamente associare le idee sempli-*
» *ci; può da quelle conjetturar dell' altre,*
» *estrarre le semplici dalle associate. Ma*
» *non può per niuna maniera formarsi del-*
» *le semplici, che sono come la materia de'*
» *suoi pensieri, ch' ella non può più sopra*
» *il mondo intelligibile delle idee di quello*
» *che possa l' arte sopra il mondo sensibile*
» *de' corpi: in questi due mondi egualmen-*
» *te la materia non si può dall' uomo crea-*
» *re, ma si dee ricevere.* Queste ragioni ne
» fan comprendere facilmente, che l' idee
» sieno *le forme delle nostre percezioni*, la
» cui maggior parte cioè le prime, e sem-
» plici, che sono gli elementi della sua
» scienza, la mente riceva, non si crei.
» Via su abbandoniamoci a questo senti-
» mento, dove pare, che la più verisimile
» ragione ci porti.

» Se le percezioni sono azioni *imma-*
» *nenti* non *transeunti* non più può la
» mente percepire le idee fuori di se; che l'

» occhio vedere fuor di se i colori. Adunque le percepirà dentro di se (1).

§. 52. Altri filosofi han posto la sede delle idee nel cervello: » Il Cavalier NEWTON » dice, che l'anima essendo immediatamente presente alle immagini, che si » formano nel cervello per mezzo degli organi de' sensi, vede queste immagini, » come se esse fossero le cose stesse che » rappresentano. Il Sig. NEWTON considera » il cervello, e gli organi de' sensi come » il mezzo pel quale queste immagini son » formate; e non come il mezzo pel quale » l'anima vede, o percepisce queste immagini, allorchè elleno sono così formate. Ecco il passo di cui si tratta. *Il sensorio degli animali non è forse il luogo, » ove la sostanza che percepisce è presente, » ed ove le immagini sensibili delle cose » son portate per mezzo de' nervi, e del » cervello, affinche sieno percepite, essendo immediatamente presenti alla sostanza » che percepisce? La sostanza che percepisce, e che pensa in noi, non percepisce, e non contempla nel suo piccolo sensorium, che le immagini delle cose, le » quali immagini vi son portate dagli organi de' sensi* (*Newtoni optica quaest.* 20).

» Non si è giammai supposto, che la

---

(1) GENOVESI *lettera ad Antonio Conti nella logico-critica.*

» presenza dell' anima sia sufficiente per la
» percezione: si è detto solamente, che
» questa presenza è necessaria affinchè l'
» l' anima percepisca. Se l' anima non fos-
» se mica presente alle immagini delle co-
» se, che sono percepite, ella non potreb-
» be percepirle, ma la sua presenza non
» basta, senza ch' ella sia ancora una so-
» stanza vivente. Le sostanze inanimate,
» sebbene presenti non percepiscono nulla:
» ed una sostanza vivente non è capace di
» percezione, che nel luogo ove è presen-
» te, sia alle cose stesse, come Dio è pre-
» sente a tutto l' universo, sia alle imma-
» gini delle cose, come l' anima è loro
» presente nel suo *sensorium*. Egli è impos-
» sibile, che una cos' agisca, o che qual-
» che soggetto agisca su di lei in un luogo,
» ov' ella non è presente, com' è impos-
» sibile, che sia in un luogo ove ella
» non è (1).

§. 53. Esposto nelle sue diverse parti il sistema, che distingue le percezioni dall' idee, fa d' uopo esporre il sistema opposto. Il sistema opposto, che giudica le percezioni e le idee per una cosa medesima, e che rigetta qualunque mezzo di comunicazioni fra la percezione, e gli oggetti,

---

(1) *Recueil dè diverses Pieces ec. Par mr.* Leibnitz, Clarke, Newton 1. 2. *de* Clarke.

può anch' essere riguardato sotto differenti punti di veduta, ch' è interessante di bene sviluppare. Arnaldo il quale ha combattuto la distinzione delle percezioni dalle idee scrive così su questa questione.

» Io prendo per la stessa cosa l' *idea* » di un oggetto, e la *percezione* di un » oggetto.

» Io dico, che un oggetto è *presente* al » nostro spirito quando il nostro spirito lo » percepisce, e lo conosce. Io lascio di esa- » minare, se v' ha un' altra presenza dell' » oggetto preliminare alla conoscenza, e » che sia necessaria, affinchè sia in istato » di essere conosciuto. Ma egli è certo, » che la maniera di cui io dico, che un » oggetto è presente allo spirito quando » esso è conosciuto, è incontrastabile, e » ciò fa dire, che una persona, che amia- » mo, ci è sovente presente allo spirito, » perchè noi vi pensiamo sovente.

» Io dico che una cosa è *obbiettiva-* » *mente* nel mio spirito, quando io la con- » cepisco. Quando concepisco il sole, un » quadrato, un suono; il sole, il quadra- » to, questo suono, sono obbiettivamente » nel mio spirito.

» Io ho detto, che prendeva per la » stessa cosa la *percezione e l' idea*. Egli » bisogna nulla di meno osservare, che » questa cosa sebbene unica, ha due rap- » porti; l' uno all' anima, ch' ella modifica, » l' altro alla cosa percepita intanto che è

» *obbiettivamente* nell' anima, e che il vo-
» cabolo di *percezione* indica più diretta-
» mente il primo rapporto, e quello d'*Idea*
» l'ultimo. Così la percezione di un qua-
» drato indica più direttamente l' anima
» mia come percependo un quadrato; e l'
» *Idea* di un quadrato indica più diretta-
» mente il quadrato intanto che esso è *ob-*
» *biettivamente* nel mio spirito. Questa os-
» servazione è molto importante per risol-
» vere molte difficoltà, che non sono fon-
» date, se non che nel non comprendersi
» abbastanza, che la percezione, e l'idea
» non son punto due entità differenti, ma
» una stessa modificazione dell' anima no-
» stra, che racchiude essenzialmente que-
» sti due rapporti, poichè io non posso
» avere alcuna percezione, che non sia in-
» sieme la percezione del mio spirito come
» percepiente, e la percezione di qualche
» cosa come percepita, e che ancora nulla
» può essere obbiettivamente nel mio spi-
» rito, (ch'è ciò che io chiamo idea)
» che il mio spirito nol percepisca.

» Ciò che io intendo per gli *esseri rap-*
» *presentativi*, allorchè gli combatto come
» entità superflue, non sono che quei, che
» s' immaginano essere realmente distinti
» dalle idee prese per percezioni. Poichè
» io non intendo di combattere tutte le
» sorti di esseri, o di *modalità rappresen-*
» *tative*, poichè sostengo esser chiaro a
» chiunque fa riflesssione su ciò che passa

» nel suo spirito, che tutte le nostre perce-
» zioni sono *modalità essenzialmente rap-*
» *presentative*. Quando si dice, che le no-
» stre idee e le nostre percezioni (perchè
» prendo ciò per la stessa cosa) ci rappre-
» sentano le cose che noi concepiamo, e
» ne sono le immagini, ciò è in un senso in-
» tieramente diverso da quello, in cui si
» dice, che i quadri rappresentano i loro
» originali, e ne sono le immagini, o che
» le parole pronunziate, o scritte sono le
» immagini de' nostri pensieri. Perchè a ri-
» guardo delle idee ciò vuol dire, che le
» cose che noi concepiamo sono *obbiettiva-*
» *mente* nel nostro spirito, e nel nostro pen-
» siere. *Or questa maniera di essere ob-*
» *biettivamente nello spirito*, è sì parti-
» colare allo spirito, ed al pensiere, per
» esser ciò che ne fa particolarmente la
» natura, che invano si cercherebbe niente
» di simile in tutto ciò che non è spirito,
» e pensiere. E ciò appunto, come io ho
» di già osservato, è quel che ha imbro-
» gliato tutta questa materia delle idee, l'
» essersi cioè voluto spiegare, per mezzo di
» comparazioni prese dalle cose corporali,
» la maniera onde gli oggetti sono rappre-
» sentati dalle nostre idee, sebbene non
» possa esservi su di ciò alcun vero rap-
» porto fra i corpi e gli spiriti.

» Quando io dico, che l'*idea* è la stes-
» sa cosa della *percezione*, io intendo per
» percezione tutto ciò che il mio spirito

» concepisce sia per la prima appreensione
» che ha delle cose, sia per i giudizj, ch'
» egli ne fa, sia per quel che ne discovre
» ragionando. È quantunque forse io non
» sia intieramente sicuro di esservi vera-
» mente fuor del mio spirito una terra,
» un sole, ed alcune stelle, se non per
» mezzo del raziocinio, l'idea, che mi rap-
» presenta la terra, il sole, e le stelle,
» come veramente esistenti fuori del mio
» spirito, non merita meno il nome d'*idea*,
» che se io l'avessi avuta senz' aver avuto
» bisogno di *ragionare*.

... » Egli v' ha ancora un altro equivoco
» a sviluppare. Questo si è che non biso-
» gna confondere l'*idea di un oggetto* con
» quest' *oggetto concepito*, purchè non si ag-
» giunga, *intanto che esso è obbiettivamen-*
» *te nello spirito*. Perchè esser concepito a
» riguardo del sole, ch'è nel cielo, non è
» che una denominazione estrinseca, la qua-
» le non è altro, che un rapporto alla perce-
» zione, che io ne ho. Or non è questo quel
» che si dee intendere quando si dice, *che*
» *l'idea del sole è il sole stesso, intanto*
» *che esso è obbiettivamente nel mio spirito*.
» Ciò che si appella essere *obbiettivamente*
» *nello spirito*, non è solamente esser l'og-
» getto ch'è il termine del mio pensiere,
» ma è essere nel mio spirito *intelligi-*
» *bilmente*, come gli oggetti sogliono esser-
» vi: e l'idea del sole è il sole intanto
» ch' esso è nel mio spirito, non formalmen-

» te com' è nel cielo ; ma *obbiettivamen-*
» *te* , cioè nella maniera , che gli og-
» getti sono nel nostro pensiere, il che è
» una maniera di essere molto più imper-
» fetta , che non è quella per la quale il
» sole è realmente esistente, ma che nulla-
» dimeno non può dirsi esser nulla, e non
» aver bisogno di causa.

» Quando io dirò, che l'anima fa que-
» sto o quello, e ch'ella ha la facoltà di
» far questo, o quello, io intendo pel vo-
» cabolo *fare* la percezione, che ella ha
» degli oggetti, ch'è una delle sue modi-
» ficazioni , senza mettermi in pena della
» causa efficiente di questa modificazione,
» cioè se sia Dio , che a lei la dà ,
» o se ella la dà a se stessa.. Perchè ciò
» non riguarda punto la natura delle *idea*,
» ma solamente la loro origine, che sono
» questioni in tutto differenti.

» Si debbono rigettare come immagi-
» narie certe *entità* di cui non si ha alcu-
» na idea chiara, e che si vede bene di
» non essere state inventate, che per ispie-
» gare alcune cose, che si è immaginato
» di non poter bene comprendere senza di
» ciò. E ciò è tanto più indubitato, quan-
» do si possono molto bene spiegare senza
» quest' entità inventate da' nuovi filosofi.

» Quando i miei sensi non potrebbero
» assicurarmi dell' esistenza delle cose mate-
» riali, la ragione me ne renderebbe sicuro,

» aggiungendo a' miei sentimenti, che Dio
» non potrebbe essere ingannatore (1).

» Il nostro pensiere, o la no tra percezione
» zione è essenzialmente riflessiva su di se
» stessa, o ciò che si dice più felicemente
» in latino: *est sui conscia.*

» Oltre questa riflessione che si può
» appellare *virtuale*, che si ritrova in tutte
» le nostre percezioni, ve ne ha un' altra
» *espressa*, per la quale noi esaminiamo la
» nostra percezione, per mezzo d' un' altra
» percezione: ogni percezione essendo es-
» senzialmente rappresentativa di qualche
» cosa, e secondo ciò chiamandosi *idea*,
» ella non può essere essenzialmente rifles-
» siva su di se stessa, che il suo ogget-
» to non sia questa *idea*, cioè la *reali-*
» *tà oggettiva* della cosa, che il mio spi-
» rito è detto di percepire. E così si vede,
» che senza ricorrere ad *esseri rappre-*
» *sentativi* distinti dalle percezioni, è veris-
» simo in questo senso, che non solamente
» a riguardo delle cose materiali, ma general-
» mente a riguardo di tutte le cose, le nostre
» *idee* son quel che noi vediamo *immedia-*
» *tamente*, e che sono l' *oggetto immediato*
» del nostro pensiere, ciò che non impedi-
» sce, che non vedessimo ancora per mez-
» zo di queste idee l' oggetto, che contiene

---

(1) Arnauld *des vrayes et des fausses Idées c.* 5.

» formalmente ciò che non è che oggetti-
« vamente nell' idea, o nella percezione,
» che io ho.

» L' autore della ricerca della verità
» troverà la stessa cosa in CARTESIO. *Pel*
» *nome d idea*, (così CARTESIO) *io in-*
» *tendo quella forma di ciascuno de' nostri*
» *pensieri, per la percezione immediata*
» *della quale noi abbiamo conoscenza di*
» *questi stessi pensieri.*

» *Per la realità oggettiva di una idea,*
» *io intendo l entità. e l' essere della cosa*
» *rappresentata da questa idea intanto che*
» *questa entità è nell' idea. Perchè tutto*
» *ciò che concepiamo come essendo negli*
» *oggetti delle idee, tutto ciò è oggettiva-*
» *mente, o per rappresentazione nelle idee*
» *stesse.*

» Io dichiaro, che se per concepire
» *immediatamente* il sole, un quadrato, un
» numero cubico, s' intende ciò ch' è op-
» posto a concepirli per mezzo delle idee
» non distinte dalle percezioni: io rimango
» di accordo, che noi non li vediamo pun-
» to *immediatamente*, perchè non li possia-
» mo percepire, che per mezzo delle per-
» cezioni che ne abbiamo, ma ciò non è
» men vero della maniera onde concepia-
» mo Dio e l'anima nostra, che di quella
» onde concepiamo le cose materiali; che
» se per non *conoscerle immediatamente* s'
» intende non poterle conoscere, che per
» mezzo degli *esseri rappresentativi* distinti

» dalle percezioni, io pretendo, che secon-
» do questo senso, noi possiamo conoscere,
» non mica solo *mediatamente*, m' anche
» *immediatamente* le cose materiali ugual-
» mente che Dio, e l'anima nostra, cioè,
» che noi possiamo conoscerle, senza che
» v'abbia alcun mezzo fra le nostre perce-
» zioni, e l'oggetto: io dico le *nostre per-*
» *cezioni*, poichè approvo, che abbiamo
» sovente bisogno della percezione riflessa
» oltre la percezione diretta, per ben co-
» noscerle.

» Tutto ciò essendo supposto, io credo
» poter dimostrare la falsità di questi *esse-*
» *ri rappresentativi*. Poichè per questo io
» non debbo che fare due cose. L'una di
» provar chiaramente, ed evidentemente,
» che tutti i principj, e tutte le prove, su
» le quali si è fabbricato quest' edifizio del-
» le idee, non hanno alcun fondamento
» solido. L'altra di mostrare, che non ab-
» biamo alcuna necessità per conoscere le
» cose, che Dio ha voluto, che conoscessi-
» mo, di *questi esseri rappresentativi* di-
» stinti dalle percezioni (1).

» *Tutto il mondo* (*dice* MALEBRANCHE)
» *conviene che noi non percepiamo gli og-*
» *getti che sono fuori di noi per se stessi.*
» L'equivoco è in questi vocaboli *per se*
» *stessi*, poichè essi possono esser presi

(1) *Op. cit. c. VI.*

» in due sensi. Il primo che non si fanno punto conoscere al nostro spirito per se stessi, cioè, che non sono la causa delle percezioni, che ne abbiamo, e che non producono nel nostro spirito queste percezioni. Questo primo senso è vero, ma non fa nulla alla questione la quale è della *natura delle Idee*, non della loro origine . . . Non resta dunque, che il secondo senso, in cui egli ha potuto prendere questi vocaboli *per se stessi*, *opponendo esser conosciuto per se stesso*, ad *esser conosciuto per mezzo degli esseri rappresentativi degli oggetti distinti dalle percezioni*, di cui abbiamo parlato. Or prendendoli in questo senso si è supporre visibilmente ciò ch'è in questione pria di averlo stabilito con alcuna pruova (1).

» Egli è certo, che il nostro amico ha supposto, che l'anima nostra non può vedere nè conoscere, nè percepire (perchè tutto ciò è la stessa cosa) gli oggetti lontani dal luogo ov' ella è, fintanto che dimorano lontani . . . Ora è certo per me, che l'anima mia ha veduto un' infinità di volte il sole, le stelle, e le altre opere di Dio, e degli uomini, che non erano mica delli spettri, ma de' veri uomini creati da Dio; io son dunque certo, che l'anima mia ha la facoltà di ve-

---

(1) *Op. cit.* c. VII.

» dere tali cose. Or tutte queste cose, il
» sole, le stelle, gli uomini, che mi han-
» no trattenuto, e generalmente tutt'i corpi
» della natura, fuori di quello ch'è unito
» all'anima mia, son lontani dal luogo ov'
» è l'anima mia. Questa ha dunque la fa-
» coltà di veder i corpi lontani dal luogo
» ov'ella è. Le false opinioni non potreb-
» bero sostenersi, ed elleno si smentiscono
» sempre da qualche luogo. L'anima no-
» stra potrebb'ella esser più presente al sole
» di quel ch'è al suo proprio corpo? Or
» secondo l'autore della ricerca della veri-
» tà, ella non vede maggiormente il suo
» proprio corpo per se stesso, che tutti gli
» altri. È dunque invano ch'egli allega
» come una ragione, che impedisce l'anima
» nostra di vedere il sole per se stesso, dal-
» l'esserne lontana, e dal non potere uscire
» dal suo corpo per andare a passeggiare
» nel cielo; poichè l'esser presente, o lon-
» tana è per essa la stessa cosa; essendo
» ella condannata da una sentenza irrevo-
» cabile di questa filosofia delle false idee,
» di non vedere giammai alcun corpo per
» se stesso, presente, o assente, prossimo, o
» lontano. Ed io potrei ancora togliere que-
» sti vocaboli *per se stesso*, e dire assolu-
» tamente che ella è condannata a non ve-
» dere giammai alcun corpo (1).

(1) *Op. cit.* c. VIII.

Il sistema esposto poggia su li seguenti punti. 1. La percezione non è distiuta dalla idea. 2. Lo spirito in conseguenza percepisce i corpi immediatamente non già per mezzo delle idee. 3. Queste percezioni sono *modificazioni essenzialmente rappresentative*, vale a dire son tali che rendono l' oggetto percepito non *formalmente*, ma *obbiettivamente* presente allo spirito. 4. Questa *presenza obbiettiva* non è spiegabile per mezzo di paragoni presi dalle cose corporali, perchè è sì particolare allo spirito, ed al pensiere, che non si ritrova niente di simile in ciò che non è spirito e pensiere. 5. Queste percezioni non essendo prodotte in noi da' corpi la loro realità è poggiata su la veracità di Dio.

§. 54. La dottrina che riguarda le nostre sensazioni come *modificazioni essenzialmente rappresentative*, sembr' a prima vista non potersi sostenere. I suoni, gli odori, i colori, il caldo, il freddo ec. sono nostre maniere di esssere, e noi non concepiamo nulla di simile ne' corpi; non si possono dunque riguardare queste sensazioni come *modificazioni rappresentative*. Esponiamo la dottrina di Loke su quest' oggetto. Egli confonde la percezione coll' idea: » Io chiamo » *idea*, egli dice » tutto ciò che lo spirito » percepisce in se stesso, ogni percezione » ch' è nel nostro spirito allorchè egli pen» sa, ed io appello *qualità* del soggetto la » potenza o facoltà, ch' esso ha di produrre

» una certa idea nello spirito. Così io chia-
» mo *idee*, la bianchezza, il freddo, la
» rotondità, in quanto esse sono percezioni,
» sensazioni, che sono nell' anima; ed in
» quanto ch' esse sono in una palla di ne-
» ve, che può produrre queste idee in noi,
» le appello *qualità* (1).

» È evidente, che lo spirito non cono-
» sce le cose immediatamente, ma sola-
» mente per l' intervento delle idee, che ne
» ha. Ed in conseguenza la nostra cono-
» cenza non è reale, che in quanto v' ha
» una conformità fra le nostre idee, e la
» realità delle cose. Ma qual sarà qui il
» nostro *Criterion*? Come lo spirito, che
» non percepisce altro, che le sue proprie
» idee, conoscerà, ch' esse convengono col-
» le cose stesse? Sebbene ciò non sembri
» esente da difficoltà, io credo pertanto,
» che v' ha due sorti d' idee, di cui pos-
» siamo esser sicuri, che son conformi al-
» le cose. Le prime sono lo *idee semplici*,
» poichè siccome lo spirito non saprebbe
» in alcuna maniera formarsele, bisogna
» necessariamente, che siano prodotte dalle
» cose, che agiscono naturalmente su lo
» spirito, e vi fanno nascere le percezioni,
» alle quali sono appropriate dalla sapien-
» za, e volontà di colui che ci ha fatti: sie-
» gue da ciò, che le idee semplici non sono

(1) *Essai ec- liv.* 2. *c.* 8. §. 8.

» finzioni della nostra propria immagina-
» zione, ma produzioni naturali, e rego-
» lari delle cose esistenti fuor di noi, e
» che così esse hanno tutta la conformità a
» ciò a cui son destinate, o che il nostro
» stato esige, poichè ci rappresentano le
» cose sotto l'apparenza, che le cose son
» capaci di produrre in noi, per mezzo
» delle quali apparenze divenghiamo capa-
» ci noi stessi di distinguere le spezie delle
» sostanze particolari, e di discernere lo sta-
» to in cui si trovano, e di applicarle per
» questo mezzo all'uso nostro, Così l'idea
» di bianchezza, o di amarezza, come è
» nello spirito, essendo esattamente confor-
» me alla potenza, ch'è in un corpo di
» produrvi una tale idea, ha tutta la con-
» formità reale ch'ella può e dee avere
» colle cose, ch'esistono fuor di noi. E
» questa conformità, che si trova fra le
» nostre idee semplici, e l'esistenza delle
» cose, basta per darci una conoscenza
» reale (1).

» Ma a fine di meglio discoprire la na-
» tura delle nostre idee, e di discorrerne
» di una maniera intelligibile, è necessario
» di distinguerle come percezioni, ed idee,
» che sono nel nostro spirito, e come mo-
» dificazioni della materia, che producono
» queste percezioni nello spirito. Egli biso-

(1) *Liv.* 4. *c.* 4. §. 3. e 4.

» gna , dico io , distinguere esattamente
» queste due cose, temendo, che non im-
» maginassimo, come non è forse che trop-
» po solito a farsi, *che le nostre idee sie-*
» *no veraci immagini*, *o rassomiglianze di*
» *qualche cosa inerente nel soggetto*, *che le*
» *produce*, perchè la maggior parte delle
» idee di sensazione, che sono nel nostro
» spirito, non rassomigliano a qualche co-
» sa, ch' esiste fuor di noi più che i voca-
» boli, che s' impiegano per esprimerle,
» rassomigliano alle nostre idee; sebbene
» questi nomi non lasciano di eccitarle in
» noi tosto che gli udiamo.

» Si debbono distinguere nei corpi due
» sorti di qualità, prima quelle che sono
» intieramente inseparabili dal corpo in
» qualunque stato esso sia, di modo che
» esso le conserva tuttora, per qualsivogliano
» alterazioni, e cambiamenti, che venga a
» soffrire . . . . io le nomino *qualità origi-*
» *nali*, *e primitive*, che sono la *solidità*,
» *l' estenzione*, *la figura*, *il numero*, *il mo-*
» *to*, *o il riposo*, esse producono in noi
» delle idee semplici. Vi sono in secondo
» luogo alcune qualità, che ne' corpi non
» sono effettivamente altra cosa, che la po-
» tenza di produrre diverse sensazioni in
» noi pel mezzo delle loro *prime qualità*,
» cioè per la grossezza, figura, contestura
» e moto delle loro parti insensibili, come
» sono i colori, i suoni, i sapori ec. Io dò
» a queste qualità il nome di *qualità se-*

» *conde*, alle quali se ne può aggiungere
» una terza specie, che tutto il mondo si
» accorda a non riguardare, che come
» una potenza, che i corpi hanno di pro-
» durre tali, e tali effetti, sebbene esse
» sieno qualità così reali nell'oggetto, co-
» me quelle che io chiamo *qualità* per a-
» dattarmi all'uso comunemente ricevuto,
» ma che io chiamo *qualità seconde*, per
» distinguerle da quelle, che sono realmen-
» te ne' corpi, e che non possono esserne
» separate. Perchè, per esempio, la poten-
» za ch'è nel fuoco di produrre per mez-
» zo delle sue *prime qualità* un nuovo co-
» lore, o una nuova consistenza nella ce-
» ra, o nel fango, è altrettanto una qua-
» lità nel fuoco, che la potenza, ch'esso
» ha di produrre in me per mezzo delle
» stesse qualità, cioè per mezzo della gros-
» sezza, della contestura, e del moto delle
» sue parti insensibili una idea nuova, o
» sensazione di colore, o di bruciatura,
» che io non sentiva prima. Si possono chia-
» mare le prime di queste due potenze *qua-*
» *lità seconde, che si percepiscono imme-*
» *diatamente*, e le ultime *qualità seconde,*
» *che si percepiscono mediatamente*. Ciò
» che si dee considerare dopo di questo si
» è la maniera, onde i corpi producono le
» idee in noi. È evidente, almeno per quan-
» to possiamo concepirlo, che ciò avviene
» per *impulsione*.

» Se dunque gli oggetti esteriori non

» si uniscono immediatamente all'anima,
» allorchè vi eccitano delle idee, e che in-
» tanto percepiamo queste qualità origina-
» li in quelli di questi oggetti, che vengo-
» no a cadere sotto i nostri sensi, è visibi-
» le, che dee esservi negli oggetti esteriori
» un certo moto, che agendo su certe par-
» ti del nostro corpo, sia continuato per
» mezzo de' nervi, o degli spiriti animali
» fino al cervello, o alla sede delle nostre
» sensazioni, per eccitare ivi nel nostro spi-
» rito le idee particolari, che noi abbiamo
» *di queste prime qualità.*

» Così poichè l' estenzione, la figura,
» il numero, ed il moto de' corpi, che so-
» no di una grossezza propria a colpire i
» nostri occhi, possono essere percepiti per
» mezzo della vista ad una certa distanza,
» è evidente che certi piccoli corpi imper-
» cettibili debbono venire dall' oggetto, che
» noi guardiamo, sino agli occhi; e perciò
» comunicare al cervello certi moti, che
» producono in noi le idee, che abbiamo
» di queste differenti qualità.

» È evidente che v' ha un grande am-
» masso di corpi, di cui ciascuno è sì pic-
» colo, che non possiamo discovrirne per
» alcuno de' nostri sensi la grossezza, la fi-
» gura ed il moto. Essendo la cosa così,
» noi siamo in dritto di supporre, che que-
» ste sorti di particelle differenti in moto,
» in figura, in grossezza, ed in numero,
» colpendo i differenti organi de' nostri

» sensi, producono in noi queste differen-
» ti sensazioni, che ci cagionano i colori,
» e gli odori de' corpi, perchè non è più
» difficile di concepire che Dio possa attac-
» care tali idee ad alcuni moti, con cui
» elleno non hanno alcuna rassomiglianza,
» ch' egli è difficile di concepire, che ab-
» bia attaccato l' idea di dolore al moto di
» un pezzo di ferro, che divide la nostra
» carne, al qual moto il dolore non rasso-
» miglia in alcuna maniera.

» Ciò che io ho detto de' colori, e de-
» gli odori può applicarsi ancora a' suoni,
» a' sapori, ed a tutte le altre qualità sen-
» sibili che (qualunque realità noi falsa-
» mente ad esse attribuiamo) non sono nel
» fondo altra cosa negli oggetti, che la po-
» tenza di produrre in noi diverse sensazio-
» ni, pel mezzo delle loro *prime qualità*,
» che sono come io l' ho detto, la grossez-
» za, la figura, la contestura, ed il moto
» delle loro parti. E' facile, io penso, di
» dedurre questa conclusione, che le idee
» delle prime qualità de' corpi si *rassomi-*
» *gliano a queste qualità, e che gli esem-*
» *plari di queste idee esistono realmente ne'*
» *corpi*, ma che le idee prodotte in noi
» per mezzo delle *seconde qualità*, non ras-
» somigliano loro in alcuna maniera, e che
» non v' ha nulla nei corpi stessi, che ab-
» bia conformità con queste idee. Non
» v' ha dico io ne' corpi a' quali diamo
» certe denominazioni fondate su le sensa-

» zioni prodotte dalla loro presenza, null'
» altro, che la potenza di produrre in noi
» queste stesse sensazioni; di modo che,
» ciò che è *dolce*, *blò*, *o caldo* nell'idea,
» non è altra cosa ne' corpi a cui si danno
» questi nomi, che una certa grossezza, fi-
» gura e moto delle particelle insensibili, di
» cui son composti.

» Così si dice, che il fuoco è caldo,
» e luminoso, la neve bianca, e fredda,
» e la manna bianca, e dolce, per ca-
» gione di queste differenti idee, che que-
» sti corpi producono in noi. E si crede co-
» munemente, che queste qualità sono la
» stessa cosa in questi corpi, che queste
» idee sono in noi, in modo che vi sia una
» perfetta rassomiglianza fra queste qualità,
» e queste idee, come fra il corpo e la sua
» immagine rappresentata in uno specchio.
» Si crede dico io, sì fortemente, che chi
» vorrebbe dire il contrario passerebbe per
» istravagante nello spirito della maggior par-
» te degli uomini. Intanto chiunque si pren-
» derà la pena di considerare, che il fuoco
» che ad una certa distanza produce in noi
» la sensazione del calore, ci cagiona se ci
» avviciniamo una sensazione ben differente,
» io voglio dire quella del dolore: chiun-
» que, dico io, farà riflessione su di ciò,
» dee domandare a se stesso, qual ragione
» può esservi di sostenere, che l'idea di
» *calore*, che il fuoco ha prodotta in lui,
» è attualmente nel fuoco, e che l'idea

» di *dolore*, che lo stesso fuoco fa nascere
» in lui, per la stessa ragione non è mica nel
» fuoco? Per qual ragione la bianchezza,
» ed il freddo è nella neve, e non il do-
» lore, poichè è la neve, che produce que-
» ste tre idee in noi . . . . . ciò che essa
» non può fare, che per mezzo della gros-
» sezza, della figura, del numero, e del
» moto delle sue parti?

» Prendiamo un pezzo di manna d'una
» grossezza sensibile: esso è capace di pro-
» durre in noi l'idea d'una figura rotonda,
» o quadrata; e se è trasportato da un luo-
» go in un altro, l'idea del moto; quest'
» ultima idea ci presenta il moto come
» essendo realmente nella manna, che si
» muove. La figura rotonda, o quadrata
» della manna è ancora la stessa, sia che
» si considera nell'idea, che se ne presen-
» ta allo spirito, sia intanto ch'ella esiste
» nella manna; di modo che il moto, e la
» figura sono realmente nella manna, sia
» che vi badiamo, sia che non vi ba-
» diamo: su di ciò conviene tutto il mon-
» do, ma oltre di ciò la manna ha la po-
» tenza di produrre in noi pel mezzo della
» grossezza, figura, contestura, e moto
» delle sue parti, alcune sensazioni di do-
» lore, ed alcune volte violenti dolori di
» ventre. Tutto il mondo conviene ancora
» senza pena, che queste idee di dolore
» non sono affatto nella manna, ma
» che sono effetti della maniera ond'ella

» opera in noi, e che allora, che non abbiamo queste percezioni, esse non esistono in alcuna parte; ma che la dolcezza, e la bianchezza non sieno più realmente nella manna, è una cosa di cui si ha pena a persuadersi, sebbene non sieno questi, che effetti della maniera, onde la manna agisce su i nostri occhi, e sul nostro palato pel mezzo del moto, la grossezza, e la figura delle sue particelle, nello stesso modo, che il dolore cagionato dalla manna non è altra cosa, secondo l' avviso di tutto il mondo, che l' effetto, che la manna produce nello stomaco e negli intestini per mezzo della contestura, del moto, e della figura delle sue parti insensibili, perchè un corpo non può agire per mezzo di alcun' altra cosa, com' io l' ho già provato, si ha, dico io, della pena a figurarsi, che la bianchezza, e la dolcezza non sieno nella manna, come se la manna non potesse agire sugli occhi nostri, e sul nostro palato, e produrre con questo mezzo nel nostro spirito certe idee distinte, ch' essa non ha, non altrimenti, che secondo il nostro proprio avviso, ella può agire su i nostri intestini, e sul nostro stomaco, e produrre perciò alcune idee distinte, che non ha in se stessa. Poichè tutte queste idee sono effetti della maniera onde la manna opera su differenti parti del nostro corpo, per mezzo della situazione, la fi-

» gura, il numero, il moto delle sue par-
» ti. Egli sarebbe necessario di spiegare
» qual ragione si potrebbe avere di pensa-
» re, che le idee prodotte dagli occhi, e
» dal palato esistono realmente nella man-
» na piuttosto che quelle che sono cagio-
» nate dallo stomaco, e dagl' intestini; o pure
» su qual fondamento si potrebbe credere,
» che il dolore, e la languidezza, che so-
» no idee cagionate dalla manna non esi-
» stono in alcuna parte, allorchè non si
» sentono, e che intanto la dolcezza, e la
» bianchezza che sono effetti della stessa
» manna, che agisce su di altre parti del
» corpo, per vie egualmente incognite, esi-
» stono attualmente nella manna, allorchè
» non se ne ha alcuna percezione, nè per
» lo gusto, nè per la vista.

» Siegue da tuttociò, che a bene esa-
» minare *le qualità de' corpi*, si possono
» distinguere in tre specie.

» In primo luogo la grossezza, la figu-
» ra, il numero, la situazione, ed il moto,
» o il riposo delle loro parti solide. Queste
» qualità sono ne' corpi, sia che noi le per-
» cepiamo, sia che non le percepiamo, ed
» allorchè son tali quali possiamo disco-
» vrirle, noi abbiamo per loro mezzo una
» idea della cosa tale quale è in se stessa,
» come si vede nelle cose artificiali. Queste
» qualità son quelle, che io nomino qua-
» lità *originali* o *primitive*.

» In secondo luogo v' ha in ciascuno

» corpo la potenza di agire d'una maniera
» particolare su qualcheduno de' nostri sen-
» si per mezzo delle sue prime qualità im-
» percettibili, e perciò di produrre in noi
» le differenti idee de' colori, de' suoni, de-
» gli odori, de' sapori ec. si chiamano que-
» ste comunemente le *qualità sensibili.*

» Si può osservare in terzo luogo in cia-
» scun corpo la potenza di produrre in virtù
» della costituzione particolare delle sue
» prime qualità, tali cambiamenti nella
» grossezza, figura, contestura, e moto di
» un altro corpo, ch' esso agisca di un' al-
» tra maniera su i nostri sensi di quella
» con cui agiva prima. Così il sole ha la
» potenza di rendere bianca la cera, ed il
» fuoco quella di rendere il piombo fluido.

» Ma sebbene queste due ultime sorti
» di qualità sieno pure potenze, che si rap-
» portano ad altri corpi, e che risultano
» da differenti modificazioni delle prime
» qualità, intanto se ne giudica general-
» mente di una maniera tutta differente.
» Perchè a riguardo delle qualità della se-
» conda spezie, che non sono altra cosa,
» che la potenza di produrre in noi dif-
» ferenti idee per mezzo de' sensi, si ri-
» guardano come qualità, ch' esistono real-
» mente nelle cose, che ci cagionano tali,
» e tali sentimenti. Ma per quelle della
» terza specie, si chiamano *semplici poten-*
» *ze*, e non si riguardano altrimenti. Così
» le idee di calore, e di luce, che noi ri-

» ceviamo dal sole per mezzo degli occhi, o
» per mezzo del tatto son riguardate comu-
» nemente come qualità reali, ch' esistono
» nel sole, e che non vi esistono come
» semplici potenze; m' allorchè consideria-
» mo il sole per rapporto alla cera, ch' esso
» rende molle, o bianca, giudichiamo, che
» la bianchezza, e la mollezza son prodot-
» te nella cera, non come qualità ch' esi-
» stono attualmente nel sole, ma come ef-
» fetti della potenza ch' esso ha di render
» molle, e bianca la cera. Nel sole le une,
» e le altre, son' ugualmente alcune poten-
» ze, che dipendono dalle sue prime qua-
» lità, per le quali è capace nel primo caso
» di alterare in tal maniera la grossezza,
» la figura, la contestura, o il moto di al-
» cune delle parti insensibili de' miei occhi,
» o delle mie mani, ch' esso produce in
» me per questo mezzo le idee di luce, o
» di calore; e nel secondo caso di cam-
» biare di tal maniera la grossezza, la fi-
» gura, la contestura, ed il moto delle
» parti insensibili della cera, ch' esse di-
» vengano proprie ad eccitare in me le
» idee distinte del bianco, e del fluido. La
» ragione perchè le une son riguardate co-
» munemente come qualità reali, e le altre
» come semplici potenze, si è apparente-
» mente, perchè le idee, che abbiamo de'
» colori, de' suoni ec., non contenendo
» niente in se stesse, che appartenga alla
» grossezza, figura, e moto delle parti di

» qualche corpo, noi non siamo portati a
» credere che sieno effetti di queste *pri-*
» *me qualità*, che non compariscono a' no-
» stri sensi, come cose, che abbiano parte
» alla loro produzione, e con cui queste
» idee abbiano alcun rapporto apparente,
» o alcun legame concepibile. Da ciò viene,
» che abbiamo un sì gran pendio a figu-
» rarci, che queste sensazioni sono simili-
» tudini di qualche cosa, ch' esiste real-
» mente negli oggetti stessi . . . Al contra-
» rio nell' altro caso, io voglio dire nelle
» operazioni di un corpo su di un altro
» corpo, di cui alterano le qualità, noi
» vediamo chiaramente, che la qualità,
» ch' è prodotta per questo cangiamen-
» to, non ha ordinariamente alcuna ras-
» somiglianza con alcuna cosa, ch'esiste nel
» corpo, che ha prodotto questa novella
» qualità. Ecco perchè la riguardiamo co-
» me un puro effetto della potenza, che
» un corpo ha su di un' altro corpo.

» Si possono chiamare le prime di que-
» ste due potenze *seconde qualità*, *che si*
» *percepiscono immediatamente*, le ultime
» *seconde qualità*, *che si percepiscono me-*
» *diatamente* (1).

» V' ha due sorti d' *idee*, le une *sem-*
» *plici*, e le altre *composte*. Benchè le qua-
» lità che colpiscono i nostri sensi, sieno

(1) *Op. cit. liv.* II. c. 8.

» molto unite, e ben legate insieme nelle
» cose stesse, che non v' ha alcuna sepa-
» razione, o distanza fra di esse, è certo
» nulladimeno, che le idee, che queste
» qualità producono nell' anima, vi entra-
» no per mezzo de' sensi di una maniera
» semplice, e senz' alcuna miscela. Perchè
» sebbene la veduta, ed il tatto eccitino
» sovente nello stesso tempo differenti idee
» per mezzo dello stesso oggetto, come al-
» lorchè si vede il moto, ed il colore tutt'
» insieme, e che la mano sente la mollez-
» za, ed il calore di uno stesso pezzo di
» cera, intanto le *idee semplici*, che sono
» così riunite in uno stesso soggetto, sono
» così perfettamente distinte come quelle
» ch' entrano nello spirito per mezzo di di-
» versi sensi, e nulla non è più evidente
» ad un uomo, che la percezione chiara,
» ch' egli ha di queste idee semplici, di
» cui ciascuna, presa a parte, è esente da
» ogni composizione, e non produce in
» conseguenza nell' anima, che un concet-
» to intieramente uniforme, che non può
» esser distinto in differenti idee (1).

Ecco esposta la dottrina dell' illustre Loke su la natura delle idee, che hanno per oggetto i corpi. Essa può risolversi nelle seguenti proposizioni. 1. Le idee non son distinte dalle percezioni. 2. Queste idee so-

---

(1) *Lib.* II. c. II.

no *rappresentative* delle qualità *primitive*, ed *originali* de' corpi; sono in conseguenza le *rassomiglianze*, le *immagini* di queste qualità. 3. Le idee delle *qualità seconde* non sono *rappresentative*, non sono in conseguenza immagini, nulla essendovi di simile ne' corpi a queste qualità. 4. Queste idee delle qualità seconde sono gli effetti dell' azione de' corpi sul nostro spirito in forza delle loro qualità originali; ma nulla v' ha ne' corpi all' infuori delle qualità originali; e le idee di queste qualità originali vengono anche nello spirito per mezzo dell' azione de' corpi su di lui. 5. Le idee delle seconde qualità sono in conseguenza in ciò conformi agli oggetti, che esse sono le produzioni di potenze reali, esistenti in questi oggetti medesimi, in forza delle loro qualità primitive. 6. Queste idee, che ci vengono immediatamente per mezzo de' sensi sono *semplici*.

§. 54. La dottrina Lokiana, che abbiamo esposto su la natura delle idee de' corpi è stata combattuta sotto differenti aspetti. Molti filosofi, fra i quali Bayle, Maupertuis, Hume, Berkleio, e Condillac stesso, hanno impugnato la distinzione delle *qualità primitive*, e delle *qualità seconde* de' corpi. La scuola di Leibnitz dall' altra parte non solo non ha ammesso questa distinzione, ma ha rigettato la *semplicità delle nostre sensazioni*, ed ha sostenuto sotto un nuovo punto di veduta, in tutto il suo

rigore, il carattere rappresentativo di ciascuna sensazione. Fa duopo esporre queste teroriche: esse ci prepareranno la strada a stabilirne la vera.

» Alcuno, dice Bayle, non dubita più,
» che gli Scettici non abbiano ragione
» di sostenere, che le qualità de' corpi,
» che colpiscono i nostri sensi non sono
» che *apparenze*. Ciascuno di noi può ben
» dire: *Io sento del calore alla presenza*
» *del fuoco*, ma non già: *io so che il*
» *fuoco è tale in se stesso quale mi sembra.*
» Ecco qual'era lo stile degli antichi Pir-
» ronici. Oggigiorno la nuova filosofia tiene
» un linguaggio più positivo: il calore, l'
» odore, i colori ec. non sono punto negli
» oggetti de' nostri sensi, essi sono modifi-
» cazioni dell' anima mia, ed io so, che i
» corpi non sono affatto tali, quali mi sem-
» brano. Si avrebbe ben voluto eccettuar-
» ne l' estensione, ed il moto; ma non si
» è potuto; perchè se gli oggetti de' sensi ci
» sembrano colorati, caldi, freddi, odorife-
» ri, ancorchè non lo sieno, perchè non
» potrebbero essi sembrarci estesi, e figu-
» rati, in riposo, ed in moto, sebbene non
» avessero nulla di tale? L' Abbate Foucher
» propose quest'obbiezione nella sua critica
» della ricerca delle verità: il P. Malebran-
» che non vi rispose: egli ne intese bene
» tutta la forza. Dippiù, gli oggetti de' sen-
» si non possono esser la causa delle mie
» sensazioni: io potrei dunque sentire il

» do all' estensione: Dio non vi spinge in-
» vincibilmente a dire che ve n' è, ma so-
» lamente a giudicare, che ne sentite, e
» che vi sembra, che ve ne sia. Un Carte-
» siano non ha maggior pena a sospendere
» il suo giudizio su l' esistenza della esten-
» sione, che un idiota ad astenersi di af-
» fermare, che il sole luce, che la neve è
» bianca ec. Il perchè se noi c' inganniamo
» mo affermando l' esistenza dell' estensione,
» Dio non ne sarà la causa, poichè, secon-
» do voi, egli non è la causa degli errori
» di questo idiota (1).

» Le nostre percezioni, dice il signor MAUPERTUIS, » entrano nell' anima nostra
» col mezzo de' sensi, l' odorato, l' udito,
» il gusto, il tatto, e la vista. Ciascuno di
» essi ci fa provare percezioni differenti: e
» tutti c' ingannano, se non si stia con
» molta attenzione. Un fiore cresce nel mio
» giardino, ne esalano alcune parti sottili,
» le quali vengono a colpire i nervi del
» mio naso, ed io provo la sensazione, che
» chiamo *odore*; ma questa sensazione a
» chi appartiene? senza dubbio alla mia
» anima. L' urto di alcuni corpi può ben
» esserne la causa, o l' occasione, ma egli
» è evidente, che tutto il fisico di que-
» sto fenomeno non ha nulla di comu-
» ne colla sensazione di odore, non ha nul-

(1) BAYLE *dictionaire ec. art.* PYRRHON.

» la che gli rassomigli, nè che gli possa
» rassomigliare. Perchè come una perce-
» zione rassomiglierebbe ella ad un moto?
» Ecco ciò di che tutt' i filosofi convengo-
» no, e di che converranno tutti coloro i
» quali vi avranno pensato.

» Io pizzico la corda di un liuto: ella
» produce alcune vibrazioni, le quali im-
» primono nell' aria un moto onde essa
» colpisce il timpano della mia orecchia,
» ed io provo la sensazione del *suono*, ma
» qual cosa mai il moto della corda, e
» dell' aria può aver di comune col senti-
» mento ch' io provo?

» Lo stesso dirò del frutto che mangio:
» i moti delle sue parti contro i nervi del-
» la mia bocca non hanno assolutamente
» alcuna analogia colla sensazione del *gusto*.

» I sensi de' quali parliamo non ingan-
» nano, che il volgo men riflessivo, che
» senza esame dice, che l' odore è nel fio-
» re, il suono nel liuto, il gusto nel frutto.
» Ma se s' interrogano quelli stessi che par-
» lano così, si vedrà che le loro idee non
» son molto differenti dalle nostre, e sarà
» facile insegnar loro a non confondere
» ciò, che appartiene a' corpi esterni, e
» ciò che appartiene a noi medesimi.

» Non è però lo stesso riguardo agli
» altri due sensi. Essi cagionano illusioni
» più difficili a conoscere: intendo parlare
» del tatto, e della vista. Essi se noi non vi

» prendiamo gran cura, e se l' esempio
» degli altri non ci dirige, possono gettar-
» ci in grandi errori.

» Io tocco un corpo, e la sensazione
» della *durezza* sembra, che a lui appar-
» tenga più che quelle dell'*odore*, del *suo-*
» *no*, e del *gusto* agli oggetti ond' erano
» risvegliate. Lo ritocco ancora, vi trascorro
» per di sopra colla mia mano, ed acquisto
» una sensazione, la quale comparisce sua
» propria assai più dell'altra, ed è quella
» della *distanza* fra le sue estremità, ossia
» dell'*estenzione*. Per altro se io rifletto at-
» tentamente a ciò che sono *durezza* ed
» *estenzione*, io non vi trovo niente, onde
» credere, che sieno esse d' una spezie di-
» versa dall'*odore*, dal *suono*, e dal *gusto*.
» Io ne acquisto la percezione in un modo
» consimile, e non ne ho un' idea più di-
» stinta, e non vi è cosa alcuna, che mi
» renda veramente persuaso, che questa
» sensazione appartenga piuttosto al corpo
» che io tocco, che a me medesimo; sic-
» come ancora, che ad esso in qualche
» maniera rassomigli. Il quinto de' miei sen-
» si sembra frattanto, che mi confermi il
» rapporto di questo. I miei occhi mi fan-
» no percepire un corpo, e quantunque
» non mi facciano formar giudizio della
» sua durezza, mi fanno distinguere diffe-
» renti distanze fra i suoi limiti, e mi dan-
» no il sentimento della *estenzione*.

» Ecco tutta la prerogativa, che ha l'

» *estenzione*, su la *durezza*, sul *gusto*, sul
» *suono*, e sull'*odore*, cioè che la percezio-
» ne, che io ne acquisto, mi è procurata
» in due maniere, e da due sensi differen-
» ti. Ad un cieco però, ovvero ad uno cui
» mancasse il senso del tatto, sarebbe que-
» sta della stessa natura delle altre perce-
» zioni.

» Ma questa prerogativa, che sembra
» avere la percezione dell'*estenzione*, le ha
» dato nel mio spirito una realità, che è
» trasportata a' corpi esteriori assai più, che
» nol sono tutte le precedenti percezioni.
» Essa è diventata la base, e il fondamen-
» to di tutte le altre, poichè le sensazioni
» dell'odore, del suono, del gusto, e del-
» la durezza sono eccitate dalle particelle
» estese de' corpi, onde provengono. Ma se
» si credesse, che in questa pretesa essenza
» de' corpi, nell'estenzione, vi fosse mag-
» gior realità appartenente ai corpi stessi di
» quella che v' è nell' odore, nel suono,
» nel gusto, e nella durezza, sarebbe que-
» sta una illusione. La estensione siccome
» le altre, non è che una percezione dell'
» anima trasportata ad un oggetto esteriore,
» senza che vi sia nell'oggetto cos' alcuna,
» che possa somigliare a ciò che l'anima
» percepisce.

» Le distanze le quali si suppone, che
» distinguano le parti dell'estenzione, non
» hanno dunque una maggior realità, che
» i differenti suoni della musica, le diffe-

» renze che si percepiscono negli odori, e
» nei sapori, e i differenti gradi della du-
» rezza.

» Così non è sorprendente, che si cada
» in sì grandi imbarazzi, ed anche in con-
» traddizioni, allora quando si vuol discor-
» rere su la natura di questa estenzione,
» allora quando si vuole essa, o distingue-
» re, ovvero confondere collo spazio, che
» si vuole o trascinarla all' infinito, o vero
» individuarla ne' suoi estremi elementi.

» Riflettendo dunque, che non vi è
» alcuna rassomiglianza, nè alcun rappor-
» to fra le nostre percezioni, e gli oggetti
» esteriori, sarà necessario accordare, che
» tutti questi oggetti non sono, che sem-
» plici *fenomeni* : l'estenzione da noi presa
» per base di tutti questi oggetti in quan-
» to che ne costituisce l'essenza, l'esten-
» zione medesima non sarà, che un feno-
» meno (1).

Riguardo a Condillac leggete il passo recato nel §. 38, ed io aggiungo a ciò che ho rapportato quanto siegue: » Il tatto non
» è più credibile degli altri sensi, e poichè
» si riconosce, che i suoni, i sapori, gli
» odori, ed i colori, non esistono negli og-
» getti, potrebbe essere, che l'estenzione
» non vi esistesse davvantaggio.

» Se non v' ha estenzione, si dirà for-

(1) Maupertuis *lettere filos. lett. 4.*

» se, non vi son mica de' corpi. Io non
» dico che non vi sia estenzione : dico so-
» lamente che non la percepiamo, che nel-
» le nostre proprie sensazioni, onde siegue,
» che non vediamo i corpi in se stessi.

» Forse son essi estesi, ed ancora sa-
» porosi, sonori, colorati, odoriferi; forse
» non sono niente di tutto ciò. Io non so-
» stengo nè l' uno, nè l'altro, ed atten-
» do che si sia provato, ch' essi sono quel
» che ci sembrano, o che sono qualunque
» altra cosa.

» Ancorchè non vi fosse affatto esten-
» zione, non sarebbe questa una ragione
» per niegare l' esistenza de' corpi. Tutto
» ciò che si potrebbe, e dovrebbe ragione-
» volmente inferire si è, che i corpi sono
» alcuni esseri, che occasionano in noi al-
» cune sensazioni, e che hanno proprietà
» su le quali noi non sapremmo nulla as-
» sicurare.

Leggete nel §. 144 del 1. tomo il passo di Hume, e notate riguardo all' estensione quanto siegue: » A misura che ci àllonta-
» niamo da un oggetto, noi lo vediam di-
» minuire in grandezza; ed intanto quest'
» oggetto reale, che esiste indipendente-
» mente da noi non soffre alcun cangia-
» mento; ciò che si presentava al nostro
» spirito non era dunque altra cosa che
» un' immagine. L'idea dell' estenzione non
» ci viene, che per mezzo de' sensi della
» veduta, e del tatto, perciò dipende in-

» tieramente dalle idee sensibili, e dalle idee
» delle qualità secondarie. Se dunque tutte le
» idee percepite da' sensi sono nell'anima,
» e non negli oggetti, la stessa conseguenza
» dee aver luogo a riguardo di quest'ultima.

§. 156. La scuola di Leibnitz non ha ammesso la semplicità della sensazione; ed ha presentato sotto un nuovo punto di veduta la dottrina della sensibilità. Io mi accingo ad esporre questa dottrina.

Questa scuola sostiene in tutto il suo rigore il carattere rappresentativo della sensazione non solo, ma della percezione in generale. La sensazione poi è definita: *la rappresentazione del composto nel semplice*. Wolfio scrive così: » Si dice che
» la mente *percepisce* quando *rappresenta*
» a se un qualche oggetto, la percezione
» perciò è l'atto della mente, con cui ella
» rappresenta a se un qualche oggetto:
» così percepiamo i colori, gli odori, i
» suoni, la mente percepisce se stessa, e le
» mutazioni che accadono in lei.

» Si attribuisce alla mente l'*apperce-*
» *zione* in quanto ella è a se conscia della
» sua percezione. Si serve del nome di *ap-*
» *percezione* Leibnitz. Questo termine coin-
» cide con quello di *coscienza*, che nella
» presente materia usa Cartesio.

» La rappresentazione di una cosa in
» quanto rappresenta qualche cosa, cioè
» in quanto si considera *obbiettivamente* si
» dice *idea*.

» Le percezioni nostre, le quali si chia-
» mano ancora *idee*, si paragonano alle
» immagini delle cose, anzi colle stesse ri-
» dur si possono ad un genere comune....
» Quindi non oscuramente si comprende,
» che il significato della parola *idea* ri-
» guarda l'oggetto.

» La *facoltà di sentire* è la facoltà di
» percepire gli oggetti esterni, che indu-
» cono un cambiamento negli organi sen-
» sorj, come tali (cioè in forza della loro
» particolare struttura organica) convenien-
» temente al cambiamento fatto nell'orga-
» no. Le sensazioni dell'anima sono *le rap-*
» *presentazioni del composto nel sempli-*
» *ce*. Imperciocchè allorchè sentiamo, rap-
» presentiamo a noi gli oggetti esterni, che
» inducono cambiamento negli organi sen-
» sorj come tali. Ora costa dall'esperienza
» ovvia a ciascuno in ciascun momento,
» che questi oggetti sono de' corpi. In con-
» seguenza quando sentiamo, rappresentia-
» mo a noi de' corpi. Ma i corpi sono enti
» composti; perciò quando sentiamo, rap-
» presentiamo a noi, ed in conseguenza
» percepiamo un qualche composto. Poichè
» dunque l'anima è una sostanza semplice;
» *le sensazioni sono rappresentazioni del*
» *composto nel semplice* (1).

---

(1) Psych. *emp.* §.24, 25, 48, 67, Psych. *rat.* §. 83.

Leibnitz rimonta più alto per fissare la natura della sensazione: » La *monade*, egli dice, non è altra cosa, che una sostanza
» semplice, ch' entra ne' composti. Si ap-
» pella sostanza semplice quella, che non
» ha affatto parti. Or è necessario, che vi
» sieno le sostanze semplici, poichè vi sono
» i *composti*, poichè un composto non è che
» un' unione, un' insieme di semplici: Ove
» non vi son parti non v' ha nè estensione,
» nè figura, nè divisibilità, e le *monadi*
» di cui si tratta, sono i veri atomi della
» natura, e per dir tutto in un vocabolo gli
» elementi delle cose.

» Non si può ancora in alcuna manie-
» ra spiegare come una monade possa essere
» alterata, o cambiata nel suo interiore da
» un' altra creatura qualunque, poichè non
» può concepirsi in essa nè trasposizione,
» nè alcun moto interiore, che possa esse-
» re eccitato, diretto, diminuito, o aumen-
» tato come avviene ne' composti, ove la
» pluralità delle parti dà luogo al cambia-
» mento. Le monadi non hanno fenestre
» per dove qualche cosa possa entrare o
» sortire. Gli accidenti non escono fuori
» delle sostanze, come gli scolastici aveva-
» no immaginato, che ne sortivano le spe-
» zie sensibili, e per consequenza nè sostan-
» za, nè accidente non può dal di fuori
» penetrare nella monade.

» Io suppongo ancora, come non po-
» tendo essermi contrastato, che ogni essere

» creato, e per consequenza le monadi create
» te son soggette al cambiamento, ed anco-
» ra, che il cambiamento in ciascuna di
» esse è continuo.

» Siegue da ciò, che i cambiamenti
» naturali delle monadi partono da un prin-
» cipio interno, poichè alcuna causa ester-
» na non può influire nel loro interiore. Ed
» in generale si può dire, che la *forza* non
» è altra cosa, che il principio de' cambia-
» menti. Egli bisogna ancora, che oltre il
» principio de' cambiamenti vi sia qualche
» *schema* (forma) di ciò ch' è cambiato,
» che faccia per così dire la specificazione,
» e la varietà delle sostanze semplici. Que-
» sta specie di *schema* dee inviluppare la
» moltitudine nell' unità, e nel semplice ;
» poichè in ogni cambiamento naturale,
» avvenendo esso per gradi, qualche cosa
» è cambiata, e qualche cosa resta, biso-
» gna dunque riconoscere in una sostanza
» semplice una certa pluralità di affezioni,
» e di relazioni, sebbene questa sostanza
» manchi di parti. » Lo *schema*, o la for-
ma di cui qui parla il filosofo alemanno
si è la idea, o la rappresentazione dell'uni-
verso. La diversa oscurità, chiarezza, distin-
zione di questa idea costituisce la differenza
delle monadi. Ora questa idea ci è incessan-
temente presente, e non cambia giammai tut-
ta intieramente. Sono in un vascello viag-
giando in alto mare, l' idea del mio corpo,
quella del vascello, quella d' una porzione

della superficie del mare, e quella d'una porzione della volta celeste, sono le parti dello *schema*; ora il cambiamento di questo *schema* non si fa che per gradi, qualche cosa è cambiata, e qualche cosa resta; io non perdo giammai di vista in un istante tutta la superficie del mare esposta a' miei occhi, nè tutta la volta celeste; e dall' altra parte l'idea del mio corpo, e quella del vascello resta incessantemente. Ecco ciò che intende dire Leibnitz; ma continuiamo ad ascoltarlo: » Questo stato passaggiero, » che inviluppa, e rappresenta la moltitu-» dine nell'unità, o nella sostanza sempli-» ce, non è altra cosa, che ciò che noi » appelliamo *percezione*, e che dobbiamo » attentamente distinguere dall' *appercezio-» ne*, o dalla *coscienza*, come si vedrà nel » seguito; e per non aver fatto questa di-» stinzione i Cartesiani si sono ingannati, » contando per nulla le percezioni di cui » non abbiamo coscienza. Ciò ancora ha » fatto pensare agli stessi Cartesiani, che i » soli spiriti sono le *monadi*, che non lo » sono le anime delle bestie, e meno an-» cora altri principj di vita. Ciò è quello » che ha fatto loro confondere un lungo » stordimento con una morte in rigore. Ciò » in fine li ha fatto cadere nel falso pre-» giudizio degli scolastici delle anime to-» talmente separate da' corpi. Noi speri-» mentiamo noi stessi, che v' ha moltitudi-» ne in una sostanza semplice, poichè os-

» serviamo, che il più piccolo pensiere, di
» cui abbiamo coscienza, racchiude una
» varietà nel suo oggetto. Così tutti quelli,
» che riconoscono esser l'anima una sostan-
» za semplice, debbono ammettere questa
» moltitudine nella monade, ed il signor
» BAYLE non avrebbe mica dovuto fare dif-
» ficoltà su questo punto nel suo Dizionario
» articolo Rorarius (1).

Ritorniamo a WOLFIO : » L'*immagine*
» in generale è qualsivoglia rappresentazio-
» ne del composto. Le *idee sensuali sono*
» *immagini.*

» L'*immagine materiale* è la rappre-
» sentazione del composto nel composto.
» Perciò l'*immagine immateriale*, può dir-
» si la *rappesentazione del composto nel*
» *semplice.*

» Le immagini materiali rappresentano
» le cose entro di se. *È perciò evidente*,
» *che le idee materiali sono di un genere*
» *affatto diverso delle immagini immateria-*
» *li*, *colle quali l'anima rappresenta a se*
» *fuor di se gli oggetti de' quali ha coscien-*
» *za. Le idee sensuali son simili all'ogget-*
» *to*, *che rappresentano.* Poichè le idee
» sensuali, sono le immagini degli oggetti,
» che inducono cambiamento negli organi
» sensorj, ora l'immagine non può rappre-

---

(1) LEIBNITZ *tom.* 2. *Principia philoso-phiae, seu Theses in gratiam Princ. Eugenj.*

» sentare l'oggetto, se non perchè le cose,
» che si distinguono nell'oggetto, sono l'i-
» stesse con quelle, che si distinguono nell'
» immagine, conseguentemente in quanto
» l'immagine è simile all'oggetto che rap-
» presenta.

» *Le idee sensuali non rappresentano,*
» *se non che figure, grandezze, siti, e moti.*
» Le idee sensuali son simili a' corpi, i
» corpi sono enti composti, e perciò nelli
» stessi non si dà altro, che parti, le qua-
» li essendo limitate hanno figura, e gran-
» dezza determinata, ed un certo sito fra
» di esse.

» Se noi percepiamo un qualche og-
» getto, o lo distinguiamo abbastanza dagli
» altri oggetti percettibili, o pure osservia-
» mo di non poter ciò fare. Se quel che
» percepiamo lo possiamo riconoscere, o di-
» stinguere dagli altri oggetti percettibili,
» la percezione, che ne abbiamo è chiara,
» se nol possiamo la percezione è oscura.

Queste percezioni oscure sono di somma importanza nella dottrina Leibniziana. Quando io, per esempio, sento il rumore del mare, io sento ancora, dicono i Leibniziani, quello di ciascuna onda; ma il rumore totale è una percezione *chiara*, ed il rumore di tale, o tale onda particolare è una percezione oscura, io non saprei distinguere la percezione di quest' onda particolare da quella delle altre onde. Se il rumore di un' onda si facesse sentir solo,

la percezione non sarebbe più confusa con un'altra, ella sarebbe chiara. LEIBNITZ stesso si serve di questo esempio. » Per giudicare, egli dice, delle piccole percezioni, che » noi non sapremmo distinguere nella folla, » io son solito servirmi dell' esempio del » fremito, o rumore del mare, che si sente » quando si è alla riva. Per sentir questo » rumore nel modo che si sente, bisogna, » che si sentano le parti, che compongono » questo tutto, cioè il rumore di ciascun' » onda, sebbene ciascuno di questi piccoli » rumori, non si facesse percepire, che » nell' unione confusa di tutti gli altri in- » sieme, e ch' esso non si osserverebbe pun- » to, se questa onda, che lo fa, fosse sola; » perchè bisogna essere colpito un poco » dal moto di quest' onda, e che si abbia » qualche percezione di ciascuno di questi » rumori, comunque piccoli essi sieno, al- » trimenti non s' avrebbe mica quella di » 100000 onde, poichè centomila nulla non » potrebbero fare qualche cosa (1).

» Un seguace di WOLFIO il sig. BAUMEISTERO cerca di provare col seguente argomento l'esistenza di queste percezioni, o idee oscure: » Situatevi, egli dice, nel mez- » zo di cento oratori posti ad uguali inter- » valli nella periferia di un cerchio, e che » arringano con voce alta bensì, ma ugua-

(1) *Nouveaux essais Introduction.*

» le. Voi percepirete cento voci, poichè
» non v' ha alcuna ragione per cui ne per-
» cepiate una piuttosto, che un' altra, e
» ciò non ostante non intenderete nulla,
» cioè non potrete distinguere il parlare di
» Sempronio dalla voce di Tizio. Fate però,
» che uno di essi si serva di un portavoce,
» e che gli altri continuino come prima,
» o pure imponete agli altri il silenzio, o
» fate che parlino con voce alquanto som-
» messa, nell' atto che il centesimo conti-
» nua a parlare con voce alta come prima;
» voi allora percepirete chiaramente quel
» che dirà costui, che val quanto dire,
» distinguer potrete la voce di questo cen-
» tesimo oratore da quelle degli altri (1).

Alla distinzione delle percezioni in chiare, ed oscure, la scuola Leibniziana fa seguire la distinzione delle percezioni chiare in *distinte*, e *confuse*, seguiamo ad udir Wolfio: » Se percepiamo chiara-
» mente una cosa, osserviamo, che o pos-
» siamo distinguere fra di esse quelle cose,
» ch' esistono in essa, o pure non è in no-
» stro potere di distinguerle. Questa pro-
» posizione è evidente per gli esempj. Al-
» lorchè veggo un arbore, distinguo il tron-
» co da' rami, i rami da' ramoscelli, i ra-
» moscelli dalle foglie, le foglie da' botto-
» ni. Similmente nelle foglie distinguo il

(1) Baumeisteri *logica* §. 63.

» color verde, dal color della corteccia da
» cui son coperti il tronco, i rami, ed i
» ramoscelli; le fibre estese in esse dalla
» sostanza rimanente non fibrosa.. Ma il
» color giallo dell'oro io lo distinguo bene
» dal color verde delle foglie ed il color
» verde delle foglie dal color giallo dell'
» oro, e son conscio della loro diversità; ma
» nello stesso color giallo, nello stesso co-
» lor verde io nulla distinguo, sebbene per-
» cepisca chiaramente l'uno, e l'altro co-
» lore in maniera, che io distinguo il gial-
» lo dell'oro dal giallo di un tulipano, e
» la verdura delle foglie nascenti da quel-
» la delle foglie adulte.

» Se nella cosa percepita noi distin-
» guiamo partitamente più cose enunciabi-
» li, la percezione chiara dicesi *distinta*;
» nel caso contrario la percezione *chiara*
» si dice *confusa*; la percezione confusa è
» dunque chiara, non distinta (1).

» *Se molte sensazioni confuse diverse*
» *si confondono in una, l'idea sensuale,*
» *che ne risulta apparisce diversa da quel-*
» *le che si confondono* . . . mescolate insie-
» me due polveri molto fine, e di color
» differente, ne risulterà un colore, che
» apparirà all'occhio nudo diverso dal co-
» lore, che hanno le particelle delle pol-
» veri mescolate insieme. Che se poi con

(1) Psych. *emp. sect.* II *c.* I.

» un microscopio osserverete la polvere ri-
» sultante dalla mescolanza, si rendono vi-
» sibili i granelli della polvere co' colori,
» che presentavano pria della miscela. Poi-
» che questi granelli ad occhio nudo non
» si distinguono più l' un dall' altro, ma
» due o più appariscono a guisa di un
» solo, le percezioni del diverso colore si
» confondono in una, ed il colore com-
» posto comparisce totalmente diverso da
» ciascuno de' due colori. Lo stesso avviene
» nelle altre sensazioni. Chi non sa che
» dalla commistione di due odori nasce un
» odore composto diverso dall' uno, e dall'
» altro? chi ignora, che dalla commistio-
» ne di due sapori nasce un sapore com-
» posto diverso da ciascuno di quelli, che
» si sono mescolati insieme?

» *Allorché sentiamo, l' anima si rap-*
» *presenta le mutazioni intrinseche delle so-*
» *stanze semplici, ma confuse insieme.* Le
» sensazioni son simili all' oggetto, che
» rappresentano, e perciò al corpo che agisce
» nell' organo sensorio; conseguentemente
» le determinazioni intrinseche nelle idee
» sensuali sono le stesse colle determinazio-
» ni intrinseche, che sono ne' corpi, che
» queste idee rappresentano. Ora i corpi
» sono aggregati di sostanze semplici. Non
» possono dunque esservi ne' corpi altre de-
» terminazioni, che quelle che si trovano
» negli elementi. Lo stato degli elementi
» poi si cambia incessantemente. Perciò le

» nostre idee sensuali non rappresentano se
» non i continui cangiamenti delle intrin-
» seche determinazioni, che costituiscono
» lo stato interno degli elementi. Ognuno
» poi sperimenta in se stesso, che non co-
» nosce distintamente siffatte determinazio-
» ni, ed i loro cambiamenti. Perciò le con-
» fonde insieme.

» *L'anima non può distinguere co' sen-*
» *si sebbene ajutati dagli istrumenti gli ele-*
» *menti delle cose materiali. Perciò nulla*
» *di ciò che v' è nelle cose materiali può*
» *co' sensi percepirsi con una perfetta di-*
» *stinzione, e la natura delle cose non è*
» *investigabile co' sensi.* Le nostre idee sen-
» suali ci presentano, in ultima analisi, al-
» cune cose estese, nè giungono a farci di-
» stintamente percepire gli elementi sempli-
» ci, e non estesi delle cose materiali (1).
» Si dice *Fenomeno* tutto ciò, ch' essendo
» ovvio al senso si percepisce confusamente.

» *L'estensione, e la continuità non si per-*
» *cepiscono nel corpo se non confusamente.*
» Poichè noi non percepiamo distintamen-
» te le proprietà intrinseche degli elementi
» delle cose materiali, dalle quali risultano
» l' estensione, e la continuità.

» Confusamente perciò percepiamo l'
» estensione, ed in essa la continuità, ed
» i colori in un qualche oggetto. Riguardo

---

(1) Psich. *rat.* c. II.

» al colore si vede, che non distinguete le
» riflessioni, e le rifrazioni della luce, che
» accadono in forza della figura, e del sito
» delle molecole, che costituiscono la su-
» perficie del corpo; perciò siccome dalla
» impossibilità di distinguere quelle parti-
» colari riflessioni, e rifrazioni di luce na-
» sce la confusa percezione del colore; così
» similmente dalla confusione di quelle de-
» terminazioni, che sono negli elementi,
» nasce la percezione confusa dell'estensio-
» ne, e della continuità. Cartesio scovrì
» ciò felicemente riguardo a' colori, ed alle
» altre qualità sensibili, ma non conobbe
» la stessa verità nella percezione dell'esten-
» sione, e della continuità.

» *L' estensione*, e la *continuità*, *sono*
» *fenomeni*... L'estensione, e la continuità
» si dice *fenomeno* nello stesso senso, che
» il colore si dice anche *fenomeno* (1).

Le proposizioni fondamentali di questa dottrina sono le seguenti: 1. La percezione di un oggetto è l'atto con cui la mente si *rappresenta l' oggetto*. La stessa rappresentazione materialmente presa nella sua relazione all'oggetto che si rappresenta, si dice *Idea*. 2. La percezione di un corpo nasce dalle percezioni parziali de' suoi elementi primitivi confuse insieme, e la sensazione si dee definire la *rappresentazione del com-*

(1) Wolfio *Cosmologia Sect.* II *c.* 3 §. 224, 225, 226.

Osservate, che secondo LEIBNITZ ogni cambiamento delle monadi del corpo è anche una percezione; come avete potuto vedere nel passo primo di sopra rapportato, sentimento che WOLFIO non adotta. Osservate in secondo luogo, che la dottrina esposta riguardando l'estensione, ed in conseguenza il moto, come fenomeni non rigetta l'esistenza multipla e variabile.

§. 57. Per terminare il quadro storico delle principali opinioni filosofiche, su la percezione degli oggetti esterni, mi resta di esporre il sistema di REID, e di STEWART. Io riassumerò quest'ultimo: » Fra i diversi fenomeni, così STEWART, che lo spirito umano offre alla nostra osservazione, » non ve ne ha un altro, che debba più » eccitare la nostra meraviglia, e la nostra » curiosità, che la comunicazione stabilita » fra un essere sensitivo pensante, dotato » d'attività, e gli oggetti materiali da cui » siamo circondati . . . . Ciascuno dee naturalmente aspettarsi, che considerando » i fenomeni della percezione, i filosofi si » attaccheranno subito al senso della veduta. Le istruzioni ed i piaceri che noi » riceviamo da questo senso, la rapidità » con cui gli riceviamo, il commercio principalmente che questo senso stabilisce fra » l'anima nostra, e le regioni più lontane » dell'universo, non possono mancare di » dargli agli occhi stessi dell'osservatore il » meno attento, una preeminenza notabile

» su le altre facoltà, che ci procurano la per-
» cezione degli oggetti esteriori. Da ciò viene
» ancora, che le diverse teoriche inventate per
» ispiegare le operazioni de' sensi, si rap-
» portano più immediatamente alla veduta.
» Da ciò viene ancora, che il linguaggio
» metafisico in ciò che concerne la perce-
» zione in generale indica evidentemente,
» per mezzo dell'etimologia, di essere sta-
» to improntato da' fenomeni della visio-
» ne . . . . ed in conseguenza l'espressioni
» usate in questo oggetto, per quanto sie-
» no antifilosofiche, ed immaginarie pel sen-
» so della veduta, divengono inintelligibi-
» li, e contraddittorie, allorchè si applica-
» no agli altri sensi : *Quanto agli oggetti*
» *della veduta*, dice Reid, *io intendo ciò*
» *che si vuol dire, allorchè si parla di un' im-*
» *magine della loro figura ch' esiste nel cer-*
» *vello. Ma come concepire l' immagine del*
» *lor colore in un luogo ove regna la più*
» *perfetta oscurità. Quanto agli altri ogget-*
» *ti de' sensi, la figura, ed il colore eccet-*
» *tuati, io sono incapace di concepire ciò che*
» *s' intende per l' immagine di questi oggetti*
» *Che mi si dica che cosa è l' immagine*
» *del freddo, del caldo, dell' aspro, e del*
» *levigato; che cosa è l' immagine di un*
» *suono, di un odore, di un sapore. Il vo-*
» *cabolo immagine, applicato a questi di-*
» *versi oggetti de' sensi non significa asso-*
» *lutamente nulla.*

» Egli sembra generalmente approvato
» dai filosofi de' nostri giorni, che non v'
» ha alcun caso, in cui noi potessimo per-
» cepire un legame necessario fra due av-
» venimenti successivi; alcun caso in cui
» potessimo comprendere come un' avveni-
» mento procede dall' altro, come l'effetto
» dipende dalla sua causa. L'esperienza
» in verità c'insegna, esservi molti avveni-
» menti uniti, talmente che l'uno non man-
» ca giammai di seguir l'altro. Ma potreb-
» be accadere, che questo legame sebbene
» costante sino al punto, che l'attesta la
» nostra osservazione, non fosse un legame
» necessario. E se v'ha fra i fenomeni un
» legame necessario, noi possiamo esser si-
» curi, che non saremo giammai capaci di
» scovrirlo . . . Quando si dice, che ogni
» cambiamento nella natura indica l'azio-
» ne di una *causa* il vocabolo causa espri-
» me qualche cosa, che si suppone neces-
» sariamente legata a questo cambiamento,
» e senza la quale questo non avrebbe avu-
» to luogo, può questo chiamarsi il senso
» metafisico del vocabolo, e le cause ch'es-
» so disegna possono chiamarsi, *cause me-*
» *t fisiche*, o *efficienti.* Ma nella filosofia
» naturale, quando si dice, che una cosa
» è la causa di un' altra, si vuol dire sem-
» plicemente, che queste due cose sono co-
» stantemente unite, talmente che all'istan-
» te in cui l'una è osservata, l'altra è at-
» tesa . . . . . Le cause che sono l'oggetto

» delle nostre ricerche nella filosofia natu-
» rale possono essere appellate, per distin-
» guerle dalle prime, *cause fisiche.*

» La massima che una cosa non può
» agire che nel luogo, e nel tempo in cui
» esiste è stata sempre ammessa trattandosi
» delle cause metafisiche, o efficienti: *Tutti*
» *gli oggetti*, dice Hume, *che son conside-*
» *rati come cause, ed effetti, son contigui.*
» *Nulla può agire in un tempo, o in un*
» *luogo, in cui non esiste, qualunque pic-*
» *ciola che sia la distanza che lo separa.*
» *Noi possiamo dunque*, aggiunge egli, *con-*
» *siderare la relazione di contiguità come*
» *essendo essenziale a quella di causa.* Ma
» sebbene questa massima debba essere am-
» messa per le cause efficienti, che come
» tali hanno un legame necessario con i
» loro effetti; non v' ha ragione di appli-
» carla alle cause fisiche, di cui non sap-
» piamo nulla, se non che esse sono i pre-
» cursori, o i segni di certi effetti natura-
» li. Si può dire in conseguenza, che que-
» sti termini di *causa*, ed *effetto* impiegati
» nella filosofia naturale, non vi conserva-
» no il loro senso proprio. Ma sintanto che
» si continuerà di conservarveli, e di par-
» lare il linguaggio attualmente usato, l'ap-
» plicazione, che si farà di questi vocabo-
» li, nel tale o tal' altro caso particolare
» di fisica sarà giusta, non allorchè i due
» avvenimenti saranno contigui, o allorchè
» avranno luogo nello stesso tempo, e nel-

» lo stesso luogo, ma unicamente allorchè
» l'uno de' due avvenimenti sarà costante-
» mente il precursore dell'altro; in manie-
» ra che la presenza del primo sia un se-
» gno infallibile, che annunzia la presen-
» za del secondo. Malgrado l'evidenza di
» questo risultamento, i filosofi sono in
» generale partiti da una supposizione con-
» traria. Eglino hanno manifestato della ri-
» pugnanza ancora in fisica, a chiamare
» un avvenimento la causa di un altro,
» allorchè i due avvenimenti erano separa-
» ti dal menomo intervallo, o di spazio, o
» di tempo. Allorchè si tratta d'*impulsione*,
» eglino non si fanno scrupolo di dire, che
» l'urto è la causa del moto di un altro
» corpo, ma hanno qualche ripugnan-
» za a dire, che un corpo è la causa del
» moto di un altro corpo collocato a qual-
» che distanza da lui, a meno che non vi
» sia fra questi due corpi un legame sta-
» bilito coll'ajuto di qualche mezzo....
» Questa distinzione fra il moto prodotto
» dall'urto, e gli altri fenomeni della natu-
» ra, si fonda in gran parte su la confu-
» sione delle cause efficienti, e fisiche....
» Ecco un passo di una lettera di Newton
» a Bentley, che fa vedere, aver questo
» filosofo supposto la comunicazione del
» moto per l'urto molto più spiegabile che
» il legame stabilito fra due corpi colloca-
» ti a qualche distanza l'uno dall'altro,
» senza l'intervento di un mezzo: *Non si*

» *saprebbe*, dice egli, *concepire, che la*
» *materia bruta, ed inanimata possa senza*
» *l'intervento di qualche cosa immateriale*
» *agire su di un altra materia, o modificar*
» *la di qualche maniera, senza esser con*
» *essa in contatto immediato. Questo intan-*
» *to è quel che bisognerebbe supporre, se*
» *si ammettesse con* Epicuro, *e nel senso*
» *ch' egli l' intendeva, che la gravitazione*
» *è essenziale ed inerente alla materia. Era*
» *questo uno de' motivi, che io aveva per*
» *priegarvi di non attribuirmi l opinione*
» *della gravità innata. Pretendere, che la*
» *gravità è innata, inerente, essenziale al*
» *la materia; che un corpo poss' agire su*
» *di un' altro corpo, a traverso il vuoto,*
» *senza l' intermedio di qualche altra cosa*
» *per la quale, ed a traverso la quale*
» *l' azione e la forza dell' uno possa passa-*
» *re sino all' altro, è a' miei occhi una sì*
» *grande assurdità, che io non posso per-*
» *suadermi, che alcun uomo dotato di un*
» *giudizio dritto, e capace di applicarlo*
» *agli oggetti della filosofia, sia in pericolo*
» *di commettere un tale abbaglio.*

» Io ammetto l' asserzione contenuta
» in questo passo, nel senso che è im-
» possibile di concepire come un corpo
» agisca attraverso il vuoto su di un altro
» corpo collocato a qualche distanza. Ma
» non ammetto, che la difficoltà sia mino-
» re allorchè i corpi sono in contatto. Che
» un corpo possa esser la causa efficiente

» del moto di un' altro corpo lontano da
» lui, è questa una cosa, che io son lon-
» tano di affermare. Io dico solamente,
» che noi abbiamo tanta ragione di crede-
» re ciò possibile, che possiamo averne di
» credere, che ogni altro avvenimento na-
» turale sia la causa efficiente di un altro
» qualunque possa essere. Io son entrato in
» questa lunga discussione su le cause fisi-
» che ed efficienti pel desiderio di fare os-
» servare l'origine delle dottrine comune-
» mente ricevute su la percezione. Tutte
» mi sembrano aver preso nascita da uno
» stesso pregiudizio, che come io l'ho fat-
» to vedere, ha avuta l'influenza la più
» estesa su i sistemi, e le speculazioni de'
» fisici, e di tutti quei che si occupano
» della filosofia naturale.

» Allorchè si tratta della percezione
» degli oggetti collocati ad una qualche
» distanza, noi siamo naturalmente portati
» a sospettare, che vi ha qualche cosa,
» ch'è trasmessa dall'oggetto, e che col-
» pisce l'organo del senso; o in generale,
» che fra l'organo, e l'oggetto v'ha qual-
» che mezzo con cui questo comunica a
» quello un'impulsione... Quando un og-
» getto è collocato in un certa situazione
» per rapporto ad uno degli organi de'sen-
» si, ne risulta nello spirito una percezione.
» Allorchè l'oggetto è lontano, la perce-
» zione cessa. Così noi ci accostumiamo a
» supporre qualche legame fra l'oggetto e

» la percezione. E come abbiamo contrat-
» to l' abitudine di credere, che avviene
» per via d'impulso, che la materia pro-
» duce a tutti gli effetti, che osserviamo, ne
» concludiamo, che debba esservi qualche
» mezzo materiale, collocato fra l'oggetto,
» e l'organo, per mezzo del quale l'im-
» pulso si comunica dall'uno all'altro. Io
» non pretendo dire, che la cosa non sia
» così. Ma credo essere abbastanza eviden-
» te, che l'esistenza di un tal mezzo non
» può in alcuna maniera esser presunta per
» mezzo del semplice raziocinio, o a *prio-*
» *ri.* Ed intanto tale è a questo riguardo
» il pregiudizio naturale a tutti gli uomini,
» ch'è una opinione universalmente ricevu-
» ta, che questo mezzo esiste, e questa opi-
» nione è stata adottata da ciascuno di noi,
» molto tempo prima, che avessimo avu-
» to buone e solide ragioni di tenerla per
» vera.

» Non solamente per ispiegare il lega-
» me fra l'oggetto, e l'organo del senso,
» che ne è colpito, i filosofi hanno avuto
» ricorso alla dottrina dell'impulso. Eglino
» hanno immaginato, che l'impressione fat-
» ta su l'organo doveva essere comunicata
» all'anima di una maniera analoga. Sic-
» come un corpo produce un cambiamen-
» to in un altro corpo col mezzo dell'im-
» pulso, così si è supposto, che un ogget-
» to esteriore produce la percezione (che
» è un cambiamento nello stato dell'anima

» ma) in primo luogo per mezzo di qual-
» che impressione materiale fatta su l'or-
» gano, ed in secondo luogo per mezzo di
» qualche impressione materiale trasmessa
» dall'organo sino all'anima per mezzo de'
» nervi e del cervello . . . . . *Quanto alla*
» *maniera onde i corpi producono in noi le*
» *idee*, dice Loke, *ciò accade manifesta-*
» *mente per via d' impulso, perchè è que-*
» *sta la sola per la quale possiamo conce-*
» *pire, che un corpo poss' agire.* Newton
» non parla, in verità, di un impulso eser-
» citato su lo spirito; ma egli ammette ma-
» nifestamente il principio, che come la
» materia non può muovere la materia
» che per mezzo dell'impulso, così non
» può esservi fra la materia, e lo spirito
» alcuna spezie di legame, se lo spirito
» non è presente al luogo, in cui è la
» materia, alla quale l'ultima impressione
» è comunicata . . . . *Come il corpo agisce*
» *su l'anima, o come l'anima agisce sul*
» *corpo?* dice il Dottor Porterfield, *io l'*
» *ignoro. Ma ciò di cui son certo si è che*
» *nulla non può agire o provare un' azio-*
» *ne dove non è. In conseguenza lo spirito*
» *non può percepire altro che le sue modi-*
» *ficazioni, ed i diversi stati del senso-*
» *rium, ov' è presente. In maniera che non*
» *sono il sole, e la luna del cielo esterio-*
» *re, che son percepiti dallo spirito; ma la*
» *loro immagine, o la loro rappresentazio-*
» *ne impressa sul sensorium. Come l'ani-*

» *ma dell' uomo che vede , vede ella le sue*
» *immagini ? O come riceve ella queste*
» *idee per mezzo di quest' agitazione del*
» *sensorium ? Io l' ignoro. Ma ciò che io*
» *so si è ch' ella non può giammai perce-*
» *pire i corpi esterni essi stessi , non es-*
» *sendovi presente.*

» Si è veduto che molti filosofi sono
» stati condotti da' loro principj a suppor-
» re, che noi non abbiamo la percezione
» degli oggetti esterni, che coll' ajuto di
» certe *spezie* emanate dall' oggetto, che
» arrivano sino allo spirito, o col mezzo
» di una impressione materiale fatta su lo
» spirito dal cervello. La stessa serie d' idee,
» che ha suggerito queste dottrine, ne ha
» fatto nascere una altra ben differente,
» cioè che lo spirito tutte le volte, ch' egli
» ha la percezione di un oggetto esteriore,
» abbandona il corpo al quale esso è uni-
» to, e va a rendersi presente all' oggetto
» della percezione che riceve. Ecco le pro-
» prie espressioni dell' Autore del trattato
» intitolato : *Metafisica antica* : *Lo spirito*
» *non è ov' è il corpo, allorchè egli ha la*
» *percezione di ciò ch' è lontano da questo,*
» *sia nel tempo, sia nel luogo. Poichè nul-*
» *la non può agire, se non quando è, e dov'*
» *è. Or allorchè lo spirito ha una percezio-*
» *ne, agisce. Lo spirito dunque di un esse-*
» *re dotato di memoria, e d' immaginazione*
» *agisce, e per conseguenza esiste in un*
» *tempo, ed in un luogo in cui il corpo non*

» è. *Perchè questo spirito ha la percezio-*
» *ne degli oggetti lontani dal corpo nel tem-*
» *po, e nel luogo.*

» Tutte queste dottrine mi sembrano
» esser nate in primo luogo dalle false no-
» zioni, che si son fatte del vero scopo della
» filosofia, e dall'applicazione viziosa delle
» stesse massime alle cause fisiche, ed alle
» cause efficienti; in secondo luogo, dalla
» falsa persuasione in cui sono stati i filo-
» sofi, che il legame fra l'urto ed il moto
» è più intelligibile per noi, che ogn'altro
» fatto fisico.

» I risultamenti scettici, che il vesco-
» vo Berkelejo ed il signor Hume avevano
» dedotto dalle antiche dottrine relative al-
» la percezione, furono l'occasione, che ob-
» bligò il Dottor Reid a sommettere queste
» ad un esame rigoroso. Il risultamento di
» questo esame fu, che non solamente que-
» ste dottrine sono ipotetiche, ma che le sup-
» posizioni su cui si appoggiano sono assur-
» de ed impossibili. E questo Autore ha sta-
» bilito la sua opinione a questo riguardo su
» di alcune pruove, che mi sembrano chia-
» re, ed intieramente soddisfacenti. Il solo
» scopo delle sue ricerche, relativamente al-
» le facoltà per le quali noi abbiamo la
» percezione degli oggetti esterni, è di sta-
» bilire il fatto d'una maniera precisa, a-
» stenendosi d'ogni espressione ipotetica.....
» Qual'è dunque dirassi, il risultamento di
» questa esposizione del fatto? Esso si riduce

» a ciò che siegue: l'anima è d'una tal natu-
» ra, che certe impressioni fatte su gli or-
» gani de' nostri sensi dagli oggetti esterni,
» son seguite dalle sensazioni, che loro cor-
» rispondono. Queste sensazioni non rasso-
» migliano alle cose che denotano. Elleno
» son seguite dalla percezione, che noi ab-
» biamo dell' esistenza, e delle qualità de'
» corpi, che hanno fatto impressione su l'
» organo. Tutte le circostanze di questo fe-
» nomeno sono incomprensibili. E per quan-
» to possiamo giudicare, il legame stabilito
» fra la sensazione, e la percezione, come
» anco quello che si osserva fra l' impres-
» sione fatta su l'organo, e la sensazione,
» possono bene essere l'uno, e l'altro riputati
» arbitrarj, o l'effetto della libera volontà
» di quegli, che l'ha così stabilito. È dun-
» que possibile, che le nostre sensazioni non
» sieno, che le occasioni, e non le cause
» delle percezioni, che loro corrispondono.
» È possibile, che la considerazione di que-
» ste sensazioni, che sono attributi dell'ani-
» ma, non ispanda alcuna luce su la ma-
» niera, onde noi acquistiamo la conoscen-
» za dell'esistenza e delle qualità de' cor-
» pi. Egli siegue da questa maniera di ri-
» guardare il soggetto, *che il nostro spiri-
» to ha la percezione degli oggetti esterni
» essi stessi, e non delle loro spezie, o im-
» magini.* E sebbene per una legge della
» nostra natura, certe sensazioni precedono
» sempre le nostre percezioni, si può an-

» cora concludere da ciò ch'è stato detto, » che non è meno difficile di spiegare co- » me le nostre percezioni sono così prodot- » te, che nol sarebbe di spiegare la loro » produzione nel caso in cui le riceverem- » mo per una sorte d'ispirazione, senza » che alcuna sensazione le precedesse.

» Io sento che mi si potrà dire, in op- » posizione a ciò che ho detto su l'impor- » tanza del lavoro di Reid relativamente » alla percezione, che il risultamento di » questo lavoro non è finalmente, che una » scoverta puramente negativa . . . . . Io » priego le persone, che potrebbero riguar- » dar la cosa sotto questo punto di veduta, » di voler riflettere, che se oggi il *sistema* » *delle idee* sembr'a molti lettori antifilo- » sofico, e puerile, è questo l'effetto de' » progressi fatti molto recentemente nella » scienza dello spirito umano. Che questi » progressi son dovuti principalmente alle » opere di Reid, e che all'epoca in cui quest' » autore incominciò a scrivere si pensava » molto differentemente. Io non temo di » aggiungere, che vi sono poche scoverte » positive in tutta l'istoria della scienza, che » meritano maggiori elogj, che quella serie » di raziocinj, per mezzo de' quali Reid ha » svelato, in una maniera chiara e senza » replica, la falsità di un'ipotesi, trasmes- » sa di generazione in generazione dalla » prima età della filosofia sino al secolo in » cui siamo; e che ne' tempi moderni ha » non solamente servito di base allo scetti-

» cismo di BERKELEJO e di HUME, ma è
» stata adottata con confidenza, e come
» una verità indubitabile da LOKE, CLARKE,
» e NEWTON (1).

La dottrina esposta può ridursi alle seguenti proposizioni. 1. La Teorica comune su la percezione si è, che lo spirito non può percepire gli oggetti esterni per se stessi, ma per mezzo delle idee. 2. Questa Teorica è poggiata sul principio, che niuna cosa può agire, se non dove esiste. 3. Questo principio è applicabile alle cause efficienti non alle cause fisiche. 4. Non vedendosi alcun legame necessario fra i fenomeni della natura, come l'ha dimostrato HUME, le cause efficienti non possono esser l'oggetto della filosofia naturale, questa dee dirigere le sue ricerche su le cause fisiche, le quali sono certi fatti, che costantemente precedono certi altri fatti, come HUME lo ha osservato, in modo che quando la causa è osservata, l'effetto è atteso. 5. La Teorica comune della percezione degli oggetti esterni per mezzo delle idee non ha dunque alcun fondamento, e noi percepiamo questi oggetti per se stessi. 6. Questa percezione è un fatto, che viene in seguito al fatto della sensazione, ed il fatto della sensazione a quello dell'impressione dell'oggetto su l'organo. Non v'ha alcun legame necessario fra questi fatti, come non ve ne ha fra i fenomeni tutti della natura.

---

(1) *Philosophie de l'Esprit humain* c.1.

CAP. IV.

Esame dell' opinioni esposte nel capitolo antecedente. Carattere intuitivo della sensazione. Primo problema della filosofia.

§. 58. Questo fatto misterioso della percezione di *in fuor di me*, è reale in me : la mia coscienza me lo attesta. Ma che cosa è egli nel suo rapporto alle mie facoltà? Che cosa è nel suo rapporto coll' esistenza, che mi rivela? È un fatto primitivo, indipendente, semplice, indecomponibile? Esiste una facoltà primitiva, elementare di percepire gli oggetti esterni? Questo importante problema è stato l'oggetto de' due primi capitoli di questo volume. Noi abbiamo ivi esaminato questo fatto intellettuale nel suo rapporto alle nostre facoltà. Abbiamo conosciuto, ch' esso è un fatto semplice, primitivo, indipendente, che è il prodotto di una facoltà di *suo genere*. Noi abbiamo, in poche parole, stabilito l'esistenza della *sensibilità esterna*.

Ma che cosa è questo fatto nel suo rapporto coll' oggetto esterno? Questa percezione ha ella una realità esterna? Come

può averla? Qual'è, in una parola, il rapporto dello spirito cogli oggetti delle sue esterne percezioni?

Io ho presentato al Lettore il quadro delle diverse opinioni de' filosofi su questa importante ricerca. Io ho fatt' osservare, che la maggior parte di essi son partiti dal principio, che lo spirito non può avere alcun rapporto diretto cogli oggetti esterni, e son perciò stati costretti di ricorrere ad un mezzo di comunicazione fra lo spirito, e gli oggetti; che questo mezzo lo hanno ritrovato nelle *Idee*, che sono state da essi riguardate come *le Rappresentazioni*, *le Immagini degli oggetti.*

Io ho fatto ancora osservare al lettore, che i filosofi, di cui parlo, convenendo in queste due massime: 1. Lo spirito non può avere alcun rapporto diretto cogli oggetti fuor di lui. 2. Lo spirito percepisce questi oggetti per mezzo delle *Idee*; sono stati poi discordi circa il soggetto di queste idee, che alcuni le hanno riposte fuor dello spirito, che percepisce, altri nello spirito medesimo; che de' primi, alcuni con Malebranche le hanno riposte in Dio, altri nel cervello.

Abbiamo veduto inoltre, che un' altra, parte di filosofi, convenendo co' primi, che lo spirito non può avere alcun rapporto reale, o fisico, cogli oggetti de' sensi, rigettando il mezzo delle *Idee*, non hanno riconosciuto altro mezzo di comunicazione

fra lo spirito, e gli oggetti, che il carattere *rappresentativo* della percezione stessa, che essi han dato alla percezione la proprietà, di *essere* essenzialmente la *Rappresentazione dell' oggetto.*

Finalmente ho esposto l' opinione di altri filosofi, che rigettando il carattere rappresentativo della sensazione, e tutte le ipotesi relative a queste pretese immagini, han cercato di stabilire, che lo spirito vede direttamente gli oggetti stessi, che egli non ne possiede una copia, ma che si applica egli stesso agli originali.

Il lettore filosofo avrà però osservato, che la comunicazione diretta dello spirito cogli oggetti, che la scuola di Reid ha cercato di stabilire, è intieramente arbitraria. La percezione è legata agli oggetti per alcuni anelli indipendenti, e disuniti: l' impressione degli oggetti su gli organi sensorj è il primo anello di questa catena: questo è seguito, ma non connesso con quello della sensazione e quello della sensazione è seguito, ma non connesso con quello della percezione. La percezione potrebb' esistere senza la sensazione; la sensazione senza l' impressione.

Alcuni filosofi han domandato: come le nostre sensazioni divengono percezioni? Essi son ricorsi all' azione trasformatrice del giudizio per ispiegarlo. Reid non trasforma le sensazioni in percezioni; ma egli fa seguire le sansazioni dalle percezioni.

§. 59. Ma esaminiamo finalmente le opinioni, che abbiamo esposte. La prima pone, che lo spirito percepisce gli oggetti per mezzo delle loro *idee*, e riguarda queste come le *rappresentazioni degli oggetti*. Ma si può egli percepire per *rappresentazione*? Ecco la prima ricerca, che i filosofi non hanno curato di fare, e che intanto era indispensabile.

Lo spirito non può percepire gli oggetti, per mezzo delle *idee*, se non percepisce queste idee come rappresentazioni degli oggetti: egli non può percepirle come rappresentazioni degli oggetti, senza percepirle come simili agli oggetti; egli non può percepirle come simili agli oggetti senza percepire gli oggetti; lo spirito non può dunque percepire gli oggetti per mezzo delle *idee*, e questo preteso mezzo di comunicazione fra lo spirito, e gli oggetti è evidentemente contradditorio.

Una cosa non può rappresentarne un' altra, se non perchè lo spirito conosce una similitudine fra la rappresentante, e la rappresentata. Affinchè A fosse per me rappresentativo di B è assolutamente necessario, che io conosca la similitudine, che passa fra A, e B, e per conoscere questa similitudine, è ugualmente necessario, che io conosca tutti e due i termini del rapporto A, e B. Per poter dunque le nostre idee esser *rappresentative* de' corpi, sarebbe necessario, che si conoscessero i corpi, indipendentemente dalle

nostre idee. Se io non avessi l'idea di alcun corpo umano, niuna statua umana, niuna pittura di un' uomo potrebbe per me essere rappresentativa di un corpo umano: io non vedrei nella prima, che un corpo di una data figura, grandezza, colore ec. e nella seconda, che una combinazione di colori distesi su la tela; io non vi vedrei certamente alcuna similitudine, alcuna rappresentazione di altri corpi, che ignorerei affatto; queste statue, questi quadri non sarebbero per me delle immagini, essi non avrebbero alcun carattere *rappresentativo*; essi non acquistano questo carattere, che dopo la cognizione, che io ho del corpo con cui essi hanno una data similitudine.

Allorchè io veggo il ritratto di uno individuo, che non conosco, io non so certamente denotare quest' individuo; e questo ritratto è insufficiente a darmene un' idea; se io lo riguardo come il ritratto di un uomo, ciò nasce da due conoscenze, che io ho: 1. Io ho l'idea generale dell' uomo; io conosco l'esistenza di molti individui della specie umana: 2. Io so che gli uomini sogliono comporre simili ritratti ad oggetto di associarvi le idee di alcuni uomini. Se io non avessi queste conoscenze preliminari, mi sarebbe certamente impossibile di riguardare questo ritratto come l' immagine di alcun individuo della specie umana. Dico dippiù, che anche dopo queste conoscenze, mi è impossibile di cono-

scere se questo ritratto sia l'immagine di un individuo reale, o pure sia un quadro, che non corrisponde ad alcun originale, e che sia stato formato dalla sola immaginazione del pittore. Tutta la forza delle immagini consiste a riprodurre alcune idee, che altronde si hanno.

§. 60 Ciò che ho osservato della ipotesi, che distingue la percezione dall' idea, si può ugualmente applicare all' ipotesi, che rigettando il mezzo delle idee, attribuisce il carattere rappresentativo alla percezione. Difatti, come osserva a tal proposito Arnaldo, le nostre percezioni sono accompagnate dall' atto della coscienza, la coscienza percepisce dunque immediatamente la percezione esteriore; or questa percezione è una rappresentazione dell' oggetto; l' oggetto immediato dunque dello spirito è l' immagine dell' oggetto.

Ma continuiamo le nostre riflessioni sul carattere rappresentativo delle nostre idee, o delle nostre percezioni. Io dunque dico, che i fautori delle rappresentazioni non possono darci alcuna nozione di ciò, che dicono, e che pronunciano de' vocaboli vuoti di senso. Domandate ad Arnaldo qual cosa egli intende allorchè dice, che le nostre percezioni sono *modalità essenzialmente rappresentative*; voi vedrete, che non vi risponderà cos' alcuna nell' atto, che egli crede di rispondervi: » Ciò vuol dire, egli di» ce, che le cose, che noi concepiamo so-

» no *obbiettivamente* nel nostro spirito, e
» nel nostro pensiere. Or questa maniera di
» essere obbiettivamente nello spirito, è si
» particolare allo spirito, ed al pensiere,
» come quella, che ne fa particolarmente la
» natura, che invano si cercherebbe nien-
» te di simile in tutto ciò, che non è spi-
» rito, o pensiere. Ciò, che si appella es-
» sere *obbiettivamente* nello spirito non è
» solamente esser l' oggetto, ch' è il termi-
» ne del mio pensiere, ma ciò è *essere nel*
» *mio spirito intelligibilmente*, come gli og-
» getti sogliono esservi. L' idea del sole è il
» sole intanto che esso è nel mio spirito non
» *formalmente*, com' è nel cielo, ma *obbiet-*
» *tivamente*, ciò che è una maniera di es-
» sere molto più imperfetta, che non è
» quella, per la quale il sole è realmente
» esistente, ma che nulla dimeno non può
» dirsi esser nulla, e non aver bisogno di
» causa. »

Cartesio aveva detto lo stesso colle stesse parole, nella risposta alle prime obbiezioni contro le meditazioni, e nella risposta alle seconde aggiunge: » Per la *realità*
» *obbiettiva di una idea*, io intendo l' enti-
» tà, o l' essere della cosa rappresentata
» dall' idea, intanto che questa entità è nel-
» l' idea: e della medesima maniera si può
» dire una *percezione obbiettiva*, o un ar-
» tificio obbiettivo ec. Perchè tutto ciò,
» che noi concepiamo, come esistente negli
» oggetti delle idee, tutto ciò è obbiettiva-

» mente, o per rappresentazione nelle idee
» medesime. Io per me confesso di non poter attaccare alcun senso a questo linguaggio. Voi dite, che il sole è obbiettivamente nel mio spirito nel modo, in cui gli oggetti sogliono esservi; ma ciò, per lo appunto, io non intendo affatto; cioè come, gli oggetti sogliono essere nello spirito; non vi sono, voi dite, *formalmente*, ma vi sono in una altra maniera più imperfetta; ma ciò, io replico, è lo stesso che dire, che la *presenza obbiettiva* non è la presenza *formale*; ma non è mica darmi una nozione di questa presenza obbiettiva. Se vi domando che cosa è una formica? m' istruirete voi dicendomi ch' è una cosa, che non é un cavallo? io non intendo che un corpo possa avere un' altra presenza diversa dalla formale.

§. 61. Arnaldo avev' avvertito » che
» quando si dice, che le nostre idee, e le
» nostre percezioni ci rappresentano le cose,
» che noi concepiamo, e ne sono le imma-
» gini, ciò è in un senso tutto diverso da
» quello, in cui si dice, che i quadri rap-
» presentano i loro originali, e ne sono le
» immagini, o che le parole pronunziate, o
» scritte sono le immagini de' nostri pensieri.

Ma Wolfio è andato più oltre: egli ha scritto » che le percezioni nostre, le
» quali si chiamano ancora *idee*, si para-
» gonano alle immagini delle cose: anzi
» colle stesse ridur si possono ad un gene-

» re *comune* ». Egli definisce l'immagine: *qualsivoglia rappresentazione del composto.* Egli riguarda le idee, come le rappresentazioni del composto nel semplice: egli vuole, che sieno dello stesso genere delle pitture, e delle scolture, e che la loro differenza specifica consiste nell'essere le pitture e le scolture le rappresentazioni del composto nel composto, e le *idee* le rappresentazioni del composto nel semplice.

Allorchè il vocabolo *immagine*, o *rappresentazione* si applica al composto, io vi attacco un senso preciso, ma quando si applica al semplice, io non l'intendo affatto. Le similitudini non sono proprietà fisiche; il vocabolo *simile* applicato ad uno oggetto è un aggettivo metafisico, non già un aggettivo fisico. Ciò supposto: allorchè una statua di un individuo si dice esser simile al suo originale: ciò significa, che lo spirito vede fra questa, e l'individuo a cui si rapporta, una certa somiglianza. Ma in che consiste questa somiglianza? La statua, ed il suo originale convengono in ciò: 1. che tutte e due queste cose sono de' corpi. 2. Che tutte e due hanno una figura simile; ecco perchè una statua di marmo si riguarda come l'*Immagine* di un uomo. Affinchè dunque io possa riguardare le *Idee* de' corpi, come le immagini de' corpi, mi è necessario di riconoscere fra l'une, e gli altri una similitudine precisa. Ora il paragone, che io fo fra il corpo, e

l'*Idea*, o la percezione, che esiste nello spirito, non mi offre alcuna similitudine. Il corpo è un aggregato di sostanze; l'idea è una modificazione. Il corpo è esteso; l' Idea è una modificazione di un soggetto semplice. Come può concepirsi qualche cosa, che sia simile alla figura in un soggetto, a cui la figura ripugna? » Che cosa è » una percezione, dice CONDILLAC, è ciò » che l'anima prova quando si fa qualche » impressione su i sensi. Questo è vago, e » non ne fa punto conoscere la natura, » io ne convengo, e dopo questo avviso, » non si dee più farmi quistioni .... » Se io dicessi con LEIBNITZ, che le percezioni sono i differenti stati, per cui passano le monadi, mi si obbietterebbe, che » il vocabolo *stato* è ancora troppo vago. » Se io aggiungessi per determinarne il » senso, che questi stati rappresentano qualche cosa, e perciò le monadi sono come » gli specchi, che riflettono incessantemente novelle immagini, s' insisterebbe ancora: quali sono mi si domanderebbe le » idee, che significano i vocaboli *rappresentare*, *specchio*, *immagini*, presi nel senso proprio? Sono figure tali quali la pittura, e la scoltura le imprimono? Ma » non può esservi nulla di simile in un essere semplice. Per conseguenza, si aggiungerebbe, voi non prendete questi vocaboli nel senso proprio, quando parlate » delle monadi; ma se voi togliete la pri-

» ma *idea*, che avete fatto loro significare,
» qual'è quella, che pretendete sostituir-
» vi? In effetto questi termini passando
» dal proprio al figurato, non hanno più,
» che un rapporto vago col primo senso,
» ch'essi hanno avuto. Essi significano, che
» vi ha delle rappresentazioni negli esseri
» semplici, ma delle rappresentazioni in-
» tieramente differenti da quelle, che noi
» conosciamo, cioè rappresentazioni, di cui
» non abbiamo alcuna idea. Dire, che le
» percezioni sono stati rappresentativi, è
» dunque nulla dire (1).

Intanto è da stupire, CONDILLAC stesso che aveva fatto questa giudiziosa osservazione definisce le nostre idee, le *rappresentazioni* degli oggetti. Nel passo recato nel §. 25 egli scrive così: » Ciascuna sensazio-
» ne del tatto si trova *rappresentativa* de-
» gli oggetti, che la mano prende, tutte
» le nostre sensazioni ci sembrano le qua-
» lità degli oggetti, che ci circondano, elle-
» no le *rappresentano* dunque, elleno so-
» no delle *idee*.

§. 62. Nè vale il dire, che nello spirito vi ha nello stesso tempo una moltitudine di maniere di essere; poichè parlando in rigore filosofico, nello spirito non v'ha, che una sola modificazione, e se distinguonsene molte, ciò avviene perchè lo spi-

---

(1) *Traité des système 2. p. art. 4.*

rito con una modificazione può insieme percepire, varj oggetti. Gl'Ideologi quasi generalmente hanno conosciuto questa verità: eglino hanno osservato, che la coesistenza di più sensazioni non darebbe alla statua di Condillac, e Bonnet il mezzo di distinguere più cose, fintantochè la statua riguardasse le sue sensazioni, come sue maniere di essere, senza riferirle agli oggetti; che le sensazioni del rosso, e del verde insieme si confonderebbero in una sola sensazione, e non offrirebbero la coscienza di più cose, finchè sarebbero riguardate nello spirito, che modificano; non vi ha dunque nulla nello spirito, che possa far nascere l'idea di coesistenza di più cose; non può dunque supporsi alcuna immagine, alcun ritratto di cosa materiale. Se fosse permesso di render sensibile il mio pensiere con una immagine direi, che lo spirito potrebbe raffigurarsi al centro di un circolo; le sue sensazioni sono i suoi raggi; la periferia sono gli oggetti esterni; questi raggi si confondono tutti nel centro: in questo punto è impossibile di ammettere più cose; allorchè i raggi partendo dal centro vanno alla periferia, allora si distinguono più cose; lo spirito non può dunque percepire in lui la coesistenza di più cose, è necessario, che la vegga direttamente fuori di lui. Wolfio ha conosciuto, che la nozione d'*Immagine* applicata al composto non poteva trasferirsi, senza alcun cambiamen-

to, all'anima; egli ha detto: » Che il com-
» posto rappresenta il composto dentro di
» se, ma che l'anima rappresenta a se i
» corpi fuori di se. » Quest'aggiunzione
lungi dal recarci maggior lume, non fa
che aumentare gli equivoci. Il filosofo cita-
to ha confuso le vedute del nostro spiri-
to colle proprietà reali, assolute degli og-
getti; egli ha riguardato la proprietà rap-
presentativa del composto come una pro-
prietà assoluta del composto rappresentan-
te; questa proprietà è chimerica affatto.
Niun composto in se considerato rappresen-
ta un altro; questa rappresentazione non
è, che un rapporto di similitudine, e que-
sti rapporti non esistono, che nello spirito.
Finchè i filosofi non risolveranno in tutta
la sua estenzione il gran problema enun-
ciato da Kant, ma da lui mal risoluto,
intendo dire: che cosa v'ha ne' nostri di-
versi pensieri di *oggettivo*, che cosa vi ha
di *soggettivo*? finchè, dico, questo proble-
ma fondamentale non sarà risoluto, eglino
saranno sempre in pericolo di darci delle
chimere per esseri reali.

§. 63. L'ipotesi della *rappresentazione*
è generalmente adottata dalla moderna fi-
losofia alemanna. » La scienza, dice Ancil-
lon, » e l'esistenza dovrebbero penetrarsi,
» e confondersi di maniera che il *pensiere*
» *sarebbe l'esistenza rappresentata, e l'esi-*
» *stenza il pensiere realizzato.*

» Noi non abbiamo la coscienza che

» delle nostre rappresentazioni; esse sole ci
» fanno conoscere l'esistenza, e le qualità
» degli oggetti, perchè noi non siamo giam-
» mai in rapporto diretto cogli esseri: la
» rappresentazione è tuttora mediatrice fra
» essi, e noi. Affinchè la cosa fosse altri-
» menti, bisognerebbe, ch'essi fossero noi,
» e che noi fossimo essi, ciò ch'è impos-
» sibile.

L'illustre scrittore crede impossibile l'azione reciproca degli esseri, e la crede tale, perchè non vede alcun rapporto fra la modificazione di un essere, e l'azione di un altro. Egli partendo dunque dal canone vizioso del dommatismo Cartesiano adotta, senza forse accorgersene, la dottrina Leibniziana, che niega l'influenza fisica delle sostanze, o, in altri termini, la loro azione reciproca. Dire, che acciò l'*Io* fosse in rapporto diretto cogli oggetti, bisognerebbe che gli oggetti fossero l'*Io*, e che l'*Io* fosse gli oggetti, è lo stesso che dire, che l'azione reciproca degli esseri è impossibile. Ma su qual fondamento si può ciò asserire, se non adottando il canone vizioso del dommatismo Cartesiano, di cui abbiamo parlato nel capitolo secondo? Ancillon continua così: » Berkelejo ne ha conclu-
» so, (dall'impossibilità di un rapporto
diretto fra lo spirito, e gli oggetti) » che
» le cose non esistono, che intanto che so-
» no rappresentate e percepite, e perchè lo
» sono. Ma questo è un troncare la que-

» stione, e non risolverla: è un confondere
» l'esistenza degli oggetti colla conoscenza, e
» col sentimento dell'esistenza. Tutto ciò che
» è percepito non esiste; tutto ciò che esiste,
» non è percepito: quando l'immaginazio-
» ne produce alcune combinazioni, che noi
» percepiamo, non si attribuisce da noi a
» questi prodotti un'esistenza differente dal-
» la percezione stessa. Al contrario quando
» abbiamo cessato di percepire uno degli
» oggetti, che i sensi esterni ci trasmetto-
» no, o pria di averne ricevuto la perce-
» zione, noi gli attribuiamo ancora l'esi-
» stenza. Questa differenza, per lo appun-
» to, fra le nostre percezioni, è quella che
» si tratta di spiegare nel sistema, che ri-
» guarda l'esistenza, e la percezione come
» cose sinonime.

La ragione della differenza fra le percezioni della sensibilità, e le percezioni della immaginazione, o è nel soggetto, o nell'oggetto, se nel soggetto, l'argomento di Ancillon cade; se nell'oggetto, v'ha dunque un rapporto diretto fra lo spirito, e gli oggetti, lo che questo filosofo niega.

» Annientate col pensiere le forze rap-
» presentative, potete da voi stessi ottenere
» di credere, che non esisterebbe più nul-
» la? Non supporreste, che il mondo po-
» trebbe essere rappresentato, se vi fossero
» *forze rappresentative*, cioè che vi sareb-
» be tutto ciò che bisogna per produrre
» le rappresentazioni? ma che cosa dunque

» bisogna dippiù, di questa forza rappre-
» sentativa? quello appunto, che v'è d'in-
» cognito negli oggetti, e sotto gli oggetti,
» quello che fa ch' essi potrebbero essere
» rappresentati, è quello che costituisce la
» loro esistenza indipendente dalla perce-
» zione, e che la prova.

Un idealista avrebbe molto da opporre a questo argomento. Supponete annientati tutti i corpi, e tutti gli esseri, non potrete immaginare annientato lo spazio, ed il tempo; si può forse da ciò concludere che lo spazio, ed il tempo sieno realità distinte dalle cose? KANT ha concluso il contsario. Non veggo come ANCILLON con un argomento simile voglia stabilire l'esistenza esterna al *me*.

Ma terminiamo di rapportare le riflessioni dell' autore: » si può dubitar con ra-
» gione, che noi conosciamo qualche cosa di
» ciò, che non è in noi; si può ancora
» esser convinto, che non conosciamo che
» le nostre intuizioni, e le nostre sensazio-
» ni, e che nè l'une, nè le altre sono gli
» esseri, e non sono ancora conformi ad
» essi. Noi non possiamo affatto provare
» questa conformità, e non possiamo ugual-
» mente provare il contrario. Ma da ciò
» non risulta in alcun modo, che non esi-
» stono altri esseri fuori delle forze rap-
» presentative; ma siegue solamente, *che*
» *questi esseri sono differenti dalle nostre*
» *rappresentazioni.*

Si conviene, che non percependo, che le nostre rappresentazioni, non siamo perciò autorizzati a niegare la realità esterna. Ma se non possiamo niegarla, non siamo anche nel dritto di affermarla. Più, se gli oggetti son differenti dalle nostre rappresentazioni, qual senso può mai darsi al vocabolo *rappresentazione*? La rappresentazione dee esser simile al rappresentato: tolta questa similitudine, la rappresentazione non è mica rappresentazione.

» La *materia*, o le qualità che riu-
» niamo sotto questo nome, possono non
» esistere che nelle nostre percezioni; ma
» da ciò non si può concludere, che non
» esista alcun oggetto differente da noi,
» indipendente da noi, equivalente a X,
» *che in rapporto con noi ci dà queste per-*
» *cezioni.*

» Così nell'unità del *me* riflesso, ci è
» data come un fatto incontrastabile, qual-
» che cosa, che non è l'*io*. Il primo fatto
» è indelebile, e costante, il secondo è in-
» vincibile, e rinasce dagli sforzi stessi, che
» facciamo per distruggerlo (1).

Se qualche cosa incognita in rapporto con noi ci dà le percezioni della sensibilità; vi ha dunque un rapporto diretto fra questa cosa, e lo spirito; Ancillon intanto

---

(1) Ancillon *des developpemens du moi humain* c. I. e XIII.

aveva niegato un tal rapporto. Egli adottando l' ipotesi della *rvppresentazione*, è stato indotto a niegare nella conseguenza il principio ond' era partito. L' illustre accademico di Berlino ha adottato alcune massime fondamentali del criticismo; da un' altra parte ha desiderato di sostenere la realità delle nostre conoscenze: queste disposizioni han prodotto alcune contraddizioni, ed oscurità, che si trovano negli scritti di questo profondo pensatore.

§. 64. Dal fin qui detto, io sono nel dritto di concludere: 1. che lo spirito non può conoscere gli oggetti esterni per mezzo delle repprésentazioni di questi oggetti; 2. che i filosofi i quali ricorrono a queste rappresentazioni, non possono darcene alcuna nozione; 3. che questi filosofi sono nella impossibilità, di dare alcun appoggio nella realità alle percezioni de' sensi. I miei argomenti contro la rappresentazione, possono applicarsi tanto al sistema delle idee distinte dalle percezioni, quanto a quello che rigettando il mezzo delle idee, riguarda le percezioni come *modificazioni rappresentative*.

I Filosofi, che pongono nello spirito il mezzo delle idee non evitano la difficoltà; poichè non possono spiegare come lo spirito possa ricevere queste idee dagli oggetti. Se lo spirito può ricever le idee dagli oggetti, fa d' uopo confessare, che lo spirito può cogli oggetti avere un rapporto diretto, il

che questi filosofi niegano ostinatamente. Il motivo di ammettere nello spirito il mezzo delle idee, sul quale insiste l'Abate GENOVESI, cioè quello di salvare l'attività dello spirito, non sussiste. Supponendo per un momento, che lo spirito sia passivo nella sensazione, non sarebbe egli forse attivo nelle astrazioni, nelle combinazioni, ne' raziocinj, nelle volizioni? ma è forse sicuro, che lo spirito sia passivo nelle sensazioni? Ecco un'osservazione di BONNET: » il corpo » non agisce sicuramente su l'anima, come » un corpo agisce su di un altro corpo. L' » anima non è corpo: la semplicità del » sentimento lo prova; il sentimento è » uno, il corpo è multiplo: ma io con- » cepisco, che in conseguenza dell'a- » zione delle fibre nervose, accade nel- » l'anima qualche cosa, che corrispon- » de a quest'azione: l'anima reagisce a suo » modo, e l'*effetto* di questa reazione è ciò » che noi nominiamo *percezione*, o *sensa-* » *zione*. Intraprendere di spiegare che cosa » sia questa reazione dell'anima, e voler » rendere ragione della maniera, con cui » si forma la percezione, o la sensazione, » si è voler render ragione della maniera » con cui l'anima è unita al corpo. Noi » non siamo fatti per penetrare questo mi- » stero (1).

I filosofi, che ripongono il mezzo delle

(1) *Essai analitique sur l'Ame c.* XI.

idee nel cervello, suppongono il fatto che quì si tratta di spiegare. Il nostro corpo, sebbene unito allo spirito, non lascia di essere per lui *un fuor di se.* Lo spirito vedendo le immagini degli oggetti nel cervello, vede dunque immediatamente alcune cose, che sono fuori di lui.

Più: » è incomprensibile, dice l' Abate Genovesi, » che l'anima veda nel cervello » come dipinte le immagini delle cose, ed » in niun modo lo stesso cervello; quasichè » possa alcuno veder dipinte alcune figure » sopra d'una tela, e non veder pure la » stessa tela, che di quelle figure è il » soggetto (1).

§. 65. Malebranche, come abbiamo veduto, ha riposto in Dio le idee de' corpi. Io ho la percezione di un albero, di un cavallo ec. questo filosofo sostiene le seguenti proposizioni: 1. questa percezione è una modificazione dell' anima: 2. questa percezione ha un oggetto: 3. quest' oggetto non è una modificazione dell' anima, ma una cosa distinta da lei: 4. quest' oggetto modifica l'anima: 5. quest' oggetto si chiama *idea*, la quale è una *realità rappresentativa del corpo*: 6. queste idee de' corpi sono in Dio: 7. queste idee de' corpi possono chiamarsi *corpi intelligibili.*

Arnaldo ha dedotto dalla esposta dot-

---

(1) *Elem. metaph. p.* 3 *c.* 3 *prop.* XXXI

trina, che secondo MALEBRANCHE noi non percepiamo i corpi reali, ma i corpi intelligibili.

Per ricavar qualche profitto dall' esame di quest' opinione, io mi limiterò ad alcune osservazioni, le quali son poggiate su l' analisi dell' idea del corpo. Io percepisco un cavallo, o un albero: questo cavallo, o quest' albero, che io immediatamente percepisco, è secondo il nostro Autore, un' idea: questa idea è in Dio. Or come, io domando a MALEBRANCHE, poss' io percepire in Dio un cavallo, un albero, che secondo voi stesso non sono formalmente contenuti in Dio? MALEBRANCHE negli schiarimenti mi risponde così: » Iddio racchiude » in se stesso una *estensione ideale, o in-* » *telligibile infinita*: così come lo spirito può » percepire *una parte* di questa estensione » intelligibile, che Dio racchiude, è certo » che può percepire in Dio tutte le figure, » perchè ogni estensione intelligibile finita, » è necessariamente una figura intelligibile, » poichè la figura non è che il termine » dell' estensione. Più: si vede, o si sente il » tal corpo, allorchè la sua idea, cioè al- » lorchè la figura dell' estensione, intelli- » gibile e generale, diviene sensibile e par- » ticolare, per mezzo del colore, e per » mezzo di qualche altra percezione sensi- » bile, di cui la sua idea modifica l' ani- » ma, e che l' anima attacca, perchè ella » spande quasi tuttora la sua sensazione su » l' idea, che vivamente la colpisce .,. Lo

» spirito può percepire una parte di questa
» estensione intelligibile che Dio racchiu-
» de... Ogni estensione intelligibile poten-
» do esser concepita circolare, o aver la fi-
» gura intelligibile di un cavallo, o di un
» albero; ogni estensione intelligibile può
» servire a rappresentare il sole, un ca-
» vallo, un albero, e per conseguenza es-
» sere sole, cavallo, albero del mon-
» do intelligibile, e *divenire ancora sole,*
» *cavallo, albero visibile, sensibile, se l'A-*
» *nima ha qualche sentimento all' occasio-*
» *ne de' corpi, per legarlo a queste idee,*
» *cioè se queste idee modificano l' anima*
» *colle percezioni sensibili* (1).

Lo spirito, io dico a Malebranche, percependo un cavallo, percepisce dunque una estensione limitata; ora questa estensione, non è secondo voi nè lo spirito, nè una maniera di essere dello spirito; ella è dunque una cosa da lui distinta; lo spirito percepisce dunque immediatamente un' estensione limitata da lui distinta. Più: questa estensione, voi dite, modifica lo spirito colle sensazioni del colore, e lo spirito spande queste sensazioni su questa estensione, ed ecco il cavallo visibile, o sensibile. Un' estensione limitata può dunque, secondo voi, modificare immediatamente lo spirito, e produrre in lui la percezione di un ca-

(1) *Recherche ec. t.4. Eclaircissemens.*

vallo visibile, o sensibile. Lo spirito, io dunque concludo contro di voi, può percepire immediatamente i corpi, conseguenza, ch'è contraddittoria ne' termini al principio onde siete partito. Di grazia non c'illudiamo con vocaboli vuoti di senso: che cosa è un cavallo *reale*? È una estensione limitata, che produce sul mio spirito alcune percezioni, e sentimenti, che lo spirito riferisce a quest' estensione stessa. Or tale è il cavallo intelligibile, di cui voi parlate; il cavallo *intelligibile* è dunque perfettamente identico col cavallo *reale*, e lo spirito, è necessità di confessare, può percepire immediatamente i corpi *reali*. Quest' argomento è tanto più incontrastabile, in quanto che secondo la vostra dottrina l'essenza della materia consiste nell'estensione.

Molti filosofi hanno pensato, che il sistema malebranchiano mena dritto al panteismo. Se di fatti l'essenza della materia consiste nella estensione, e se si pone una infinita estensione in Dio, non può non seguirne che Dio sia materiale, e che *Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris*. Io son molto lontano dall'imputare al religiosissimo filosofo questa conseguenza, dico solo che il suo sistema non è conseguente. Generalmente si è creduto, che questo sistema conduca all'*Idealismo*; Malebranche di fatto dice, che non può filosoficamente provarsi l'esistenza de' corpi. Ma tutto ciò appunto nasce dall' identità del mondo intelligibile

col mondo reale, che Malebranche per evitare il panteismo non poteva riconoscere; in conseguenza egli fu obbligato ad ammettere due mondi uno intelligibile, ed un altro reale; ma come stabilire l'esistenza di questo, nell'atto che il primo era solamente quello, con cui noi avevamo tutt'i rapporti, e ch'era sufficiente per ispiegare tutte le percezioni sensibili?

Facendo l'analisi del sistema, che ci occupa, vi ho notato alcune similitudini con quello di Kant su la sensibilità. Secondo Malebranche l'estensione intelligibile, o un'estensione uniforme è incessantemente presente allo spirito. Iddio eccita nello spirito i sentimenti di colore, di caldo, di durezza ec., ed egli percepisce i corpi. La percezione del corpo è dunque composta di due elementi, uno ch'è in Dio, e questo è l'estensione uniforme, o intelligibile, l'altro ch'è nel nostro spirito, e che consiste in alcune modificazioni passive. L'applicazione di queste modificazioni all'estensione intelligibile, come ad una *forma*, produce le percezioni de' corpi *intelligibili.*

Secondo Kant, questa *forma* è in noi, ella è *soggettiva*, non *oggettiva* come pensa Malebranche; ma è anche incessantemente in noi, e si rende sensibile nel momento delle sensazioni: l'applicazione delle sensazioni a questa forma, produce la percezione de' corpi *fenomenali.* Secondo Malebranche, lo spirito trova in quest'e-

stensione intelligibile tutte le figure della Geometria, e la certezza *apodittica* di questa scienza; un pensiere simile è venuto nella mente di Kant.

§. 66. Se argomenti decisivi ricavati dalla natura particolare di ciascun sistema delle *Idee*, distruggono questo sistema; se dall'altra parte argomenti decisivi dimostrano, che lo spirito non può percepire i corpi per mezzo delle loro *rappresentazioni*; siegue che lo spirito percepisca gli oggetti corporei per se stessi, secondo la dottrina di Reid.

Io convengo con questo illustre filosofo, che lo spirito percepisce gli oggetti direttamente; ma fra la dottrina che io difendo, e quella di Reid, vi sono alcune notabili differenze. Nell'ipotesi di questo filosofo, la realità della conoscenza de' corpi mi sembra senz'appoggio; laddove nella dottrina, che io ho cercato di stabilire, mi sembra incontrastabile. Reid colla sua scuola pretende: 1. che il legame fra la percezione, e l'impressione dell'oggetto su l'organo è intieramente arbitrario: 2. che la percezione siegue la sensazione; ma che potrebbe esistere senza la sensazione. Ciò supposto si vede chiaro, che i filosofi di cui parliamo, pongono alcuni fatti, che secondo i loro principj, sono incerti. Se il legame fra la percezione e l'impressione dell'oggetto su l'organo o, il che vale lo stesso, il legame fra la realità della percezione e la realità

dell'oggetto, non è che arbitrario; come noi che non vediamo la realità dell'oggetto, che nella realità della percezione, possiamo esser sicuri della prima realità? Per rispondere a questa obbiezione, la scuola di Reid si rifugia nel ***senso comune***. Ecco come Buhle riassume questa dottrina: » Reid
» ammetteva nell'anima umana certe verità fondamentali indipendenti dall'esperienza, in seguimento delle quali, non solamente il volgo, m'ancora il filosofo il più profondo ragionano, e son' obbligati di ragionare, allorchè eglino vogliono farlo in modo che sieno compresi, e che sia possibile di disputare con essi.
» Queste verità fondamentali determinano i giudizj dello spirito di un modo che può dirsi istintivo, ed il loro insieme costituisce il ***senso comune***. Tosto che un uomo le concepisce, è forzato di dar loro il suo assenso. La facoltà di conoscerle è innata, e comune a tutti gli uomini; ella non richiede nè arte, nè educazione. Bisogna solamente, che lo spirito sia intieramente sviluppato, pervenuto al termine della sua maturità, ed esente da' pregiudizj.

» I segni a' quali si distinguono, e riconoscono le verità fondamentali sono i seguenti.

» I. Non può accadere, che gli uomini dubitino generalmente di tutte le verità fondamentali, e che i dubbj durino

» lungo tempo a loro riguardo; poichè non
» bisogna che l'intelligenza la più ordina-
» ria per riconoscerle. Se concepiamo de'
» dubbj su di esse, la confusione che ne
» risulta nell'insieme della conoscenza con-
» secutiva, diviene tosto insopportabile, e
» ci determina a lasciar questi dubbj.

» II. Tutte le asserzioni contraddittorie
» alle verità fondamentali, non solamente
» son riconosciute immediatamente per fal-
» se, ma ancora sembrano prive di ragio-
» ne, ed intieramente ridicole. Non si pos-
» sono provare le verità fondamentali in
» una maniera diretta, ma elleno son pro-
» vate indirettamente dal fatto, perchè le
» proposizioni contrarie sono tuttora assur-
» dità manifeste.

» I principj o stabiliscono verità con-
» tingenti o verità necessarie. Nella prima
» classe si ripongono i seguenti.

» I. Tuttociò che si percepisce interior-
» mente nella coscienza è reale.

» II. Tutti i pensieri, e le sensazioni
» appartengono ad un soggetto che si chia-
» ma l' *Io* o l' *anima*.

» III. Tuttociò di cui ci sovveniamo
» chiaramente ha realmente esistito. La me-
» moria procura una certezza ugualmente
» immediata di quella della presenza dell'
» oggetto.

» IV. A qualunque punto lontano, che
» la coscienza, e la memoria rimontano,

» io sono stato tuttora lo stesso *Io*, una sola
» e medesima persona.

» V. Le cose, che noi percepiamo chia-
» ramente per mezzo de' nostri sensi ester-
» ni, esistono realmente fuor di noi, ed
» hanno realmente le qualità, che noi scor-
» giamo in esse. È nella natura dell' uomo
» di aggiungere una fede senza limiti allà
» testimonianza de' sensi, molto tempo pria
» che l'educazione, o alcune idee incul-
» cate possano dargli alcuna falsa opinio-
» ne. Per mezzo de' sensi noi apprendiamo
» a conoscere i nostri parenti, ¦i nostri vi-
» cini, i nostri amici, e gli altri uomini.
» Per mezzo de' sensi noi acquistiamo tutte
» le nostre conoscenze. La nostra vita in-
» tiera riposa su la confidenza, che accor-
» diamo alla verità della testimonianza de'
» sensi. L' uomo che rigetta questa verità
» s'isola nella natura delle cose, vive soli-
» tario, ed abbandonato, senza avere alcun'
» altra creatura fuori di lui.

» Reid attribuisce le obbiezioni, che si
» formano contro l' esistenza del mondo
» materiale al furore di spiegar tutto. Que-
» sta manìa ha condotto al principio, che
» ogni oggetto immediato della percezione
» non è, e non può essere altra cosa che
» un' idea, una copia di una impressione,
» onde i filosofi sono stati facilmente con-
» dotti a credere, che non esistono fuori di
» noi, nè materia nè spirito, ma solamen-

» te alcune idee, ed impressioni, la cui
» causa, se non esiste nell'anima stessa, ci
» è totalmente incognita. Tutti gli altri ra-
» gionamenti teoretici di Reid tendono a
» combattere questo principio, ed a com-
» futare la conclusione che ne deriva.

» VI. Noi abbiamo certe idee, che so-
» no inseparabilmente legate alla credenza
» nell'esistenza de' loro oggetti. Tali sono,
» come si è detto, tutte le sensazioni degli
» oggetti presenti : tali sono tutte le chia-
» re rimembranze di altri oggetti altre vol-
» te presenti. Questa credenza è un atto
» dell'anima, che non si può spiegare, e
» che non ha bisogno di esserlo. È un fat-
» to dipendente dalla nostra natura, ed è
» cosa ridicola il disputare a favore, o in
» contrario, poichè la credenza non divie-
» ne in realità, per questa discussione, nè
» più certa, nè più incerta.

Tralascio l'esposizione delle altre veri-
tà fondamentali, poichè non han che fare
colla presente questione; ma bisogna fare
attenzione alle seguenti verità fondamenta-
li metafisiche : 1. » Vi sono sostanze che pos-
» seggono realmente le qualità, che rico-
» nosciamo in esse, e queste sostanze sono
» le une incorporali, le altre materiali. Le
» idee sensuali esteriori non racchiudono
» una sostanza simile ; ma è questa una
» pruova, che la conoscenza dell'uomo, e
» l'intelligenza umana hanno più sorgenti
» di quel che se ne ammette in certi siste-

» mi filosofici, e *che non se ne possono di-*
» *scovrire ne' sentimenti esteriori, ed in-*
» *teriori.*

» II. Ciò che diviene reale dee avere
» una causa che lo produce.

§. 67. La scuola di Reid ha dunque poggiato sul *senso comune* la realità delle percezioni sensibili. Ma questa soluzione del problema, oltre di essere stata combattuta da argomenti decisivi, è stata l'occasione d'una rivoluzione nella filosofia, la quale ci ha rapito non solamente la realità delle conoscenze esterne, ma la realità di qualunque conoscenza, ed ha condannato lo spirito umano a raggirarsi incessantemente, e senza speranza di uscita, in un circolo di apparenze. Funesto risultamento e non ancora abbastanza meditato! Ecco le obbiezioni che il critico Buhle dirige contro la dottrina esposta : » Come, così egli,
» tutte le ricerche su la metafisica tra-
» scendentale, conducevano allo scetticismo,
» e che quest' ultimo non si conciliava in
» alcun modo coll'esperienza della vita or-
» dinaria, era naturale, che i filosofi ri-
» gettassero tutte queste alte speculazioni,
» che non vedessero in esse che un abuso
» del desiderio di sapere, e si armassero
» del senso comune, che somministra le
» regole de' giudizj, e delle azioni nel com-
» mercio reale della vita, credendo di tro-
» vare in lui un mezzo di combattere il
» trascendentalismo, ed il suo risultaemnto

» lo scetticismo. Sembrava di esser questa
» l'unica maniera di porre la filosofia in
» armonia coll'esperienza giornaliera. Non
» si ha dunque alcuna pena a spiegare per-
» chè i principali antagonisti di Hume adot-
» tarono questo procedimento, tostochè da
» Reid ne fu loro aperta la strada. Intanto
» esso non contribuì in alcun modo a mi-
» gliorare la causa del dommatismo filoso-
» fico, ed in particolare quella del realismo
» empirico.

Affinchè il lettore non trovasse oscura l'espressione di *metafisica trascendentale* usata dall'alemanno scrittore, io l'avverto, che s'intende con essa quella scienza, ch' esamina ciò che v'ha di *soggettivo*, nelle nostre conoscenze: l'espressione poi di *realismo empirico*, significa la realità delle conoscenze sperimentali. Buhle continua così:
» Il principal difetto della filosofia di Reid
» si è l'idea vaga, ed indeterminata di ve-
» rità fondamentale. Secondo Reid una ve-
» rità fondamentale è quella, in seguito
» della quale l'uomo ragiona, ed agisce,
» pria ancora di avere raccolto osservazioni,
» da cui avesse potuto dedurla per astra-
» zione, di modo che sovente, nella mag-
» gior parte de' casi ancora, egli non ne ha
» la coscienza chiara, ed essa agisce a guisa
» d'istinto in lui. La conseguenza naturale
» di questa idea di una verità fondamenta-
» le era, che per un gran numero di pro-
» posizioni, si dubita tuttora se esse sono

» principj della ragione innata dell' uomo,
» o risultamenti della riflessione fatti su le
» osservazioni raccolte dalla esperienza.

» L' idea rigorosa e la sola certa d'una
» verità fondamentale, come FEDER l' ha
» detto nella sua eccellente critica del si-
» stema filosofico teoretico di REID è, ch'
» ella sia un giudizio, che nasca necessa-
» riamente dalle semplici idee del soggetto
» e dell' attributo. In conseguenza, le pro-
» posizioni astratte sono verità fondamen-
» tali quando non si possono concepire le
» idee altrimenti che nel rapporto dato;
» per esempio: *ogni triangolo ha tre lati.*
» Le proposizioni sperimentali sono verità
» fondamentali, allorchè esprimono un sen-
» timento, e nulla dippiù; per esempio:
» *io penso*, *io sento*, *io voglio*, ed altre
» simili. Il consentimento dato ad una pro-
» posizione da tutti gli uomini di una ge-
» nerazione passata o presente, che REID
» ricercava per produrre una verità fonda-
» mentale, e che riguardava come il segno
» della sua intelligibilità e della sua validi-
» tà, è un *criterium* se non assolutamente
» erroneo, almeno ingannatore, ed acciden-
» tale. Vi sono state, e vi sono ancora al-
» cune proposizioni a riguardo delle quali
» tutti gli uomini illuminati si sono accor-
» dati altre volte, e che il volgo adott'an-
» cora presentemente fra di noi, e che nul-
» ladimeno non solamente non sono neces-

» sariamente vere, ma sono al contrario
» manifestamente false.

» Le verità fondamentali su le quali
» l'esistenza reale d'un mondo corporale
» fuor di noi riposa, secondo Reid, non
» esprimono niente dippiù, se non che sem-
» brano esistere alcuni oggetti fuor di noi.
» La ragione ordinaria dell'uomo deduce,
» in verità, da ciò la conclusione, che vi
» sono realmente alcuni oggetti fuori di noi,
» e da noi indipendenti, ed ella cade in
» una gran sorpresa quando i filosofi vo-
» gliono combattere in essa questa idea. Ma
» l'idealismo non si trova nulladimeno in
» questo modo confutato, e bisognerebbe,
» che la ragione ordinaria dell'uomo, o il
» senso comune potesse pervenirvi, per me-
» ritare a giusto titolo di essere riguardato
» come la sorgente della conoscenza d'una
» filosofia scientifica (1).

§. 68. Nella critica della filosofia di Reid, Buhle vi ha tralasciato molte importanti osservazioni : esse gli avrebbero fatto conoscere la cagion prossima della rivoluzione kantiana : esse avrebbero servito a moderare l'entusiasmo de' kantiani pel loro maestro : esse con un esatto paragone fra la *filosofia del senso comune*, nata in Inghilterra, e la *filosofia critica* nata in Ale-

---

(1) Buhle, *Histoire de la philosophie moderne t.* 5 *c. XII.*

magna, avrebbero fatto conoscere che la seconda è figliuola della prima: esse avrebbero potuto condurre un pensatore a fissare il vero stato della quistione, ed a stabilire su basi immobili la filosofia dell'esperienza.

Nell'articolo sul kantismo inserito nella biblioteca universale de' mesi di settembre, ottobre, e novembre, anno 1818, si riconosce, che l'esame fatto dalla scuola scozzese dello scetticismo di Hume, fece nascere la filosofia critica, ma si soggiunge nel primo estratto: » che (l'esame della filosofia scozzese) » fece scovrire il rimedio nell'eccesso del male, dando la nascita alla filosofia critica per mezzo di » uno di quegli alti concepimenti, che rivelano in un colpo un aspetto nuovo nelle cose umane, e che mostrano il giuoco » de' fenomeni del mondo tanto interiore, » che esteriore sotto un altro aspetto; *concepimento tale, che gli uomini non ne* » *contano che tre o quattro nel corso de'* » *secoli.*

Se l'autore di quest' articolo fosse stato più imparziale, avrebbe potuto osservare: 1. che la nascita della filosofia critica non ha nulla di singolare e di estraordinario, e ch'ella è simile a quella di molti altri sistemi filosofici: 2. che il *criticismo* non ha apportato altro rimedio al male che quello di dichiararlo incurabile: 3. che v' ha un' altra filosofia, la vera filosofia dell' espe-

rienza, che trionfa malgrado tutti gli sforzi in contrario, e del *criticismo*, e dello *scetticismo*. Io priego il lettore di fermarsi meco per un momento, e di non credere ciò che io son per dire una digressione: le riflessioni, che io mi accingo a presentargli, hanno un intimo rapporto colla presente quistione della realità delle percezioni esterne.

Allorchè Cartesio intraprese la riforma della filosofia, la dottrina delle cause efficienti nella natura era generale. Questo grand'uomo avendo osservato, che noi riguardiamo come qualità degli oggetti esterni le nostre sensazioni, e che giudicando, in seguito della testimonianza de' sensi, commettiamo sovente degli errori; credendo inoltre che noi non percepiamo immediatamente i corpi; cancellò dal numero delle verità primitive la loro esistenza, e restò solo col suo pensiere. Nel proprio pensiere fu egli dunque obbligato a cercare la sorgente d'ogni realità per lui. Io ho l'idea chiara di un essere infinitamente perfetto: in quest'idea è compresa la sua esistenza; quest'essere esiste dunque; poichè *si può affermare d'una cosa tutto ciò ch'è compreso nell'idea chiara di essa*. Più: nell'idea di quest'essere è compresa la sua *veracità*; egli non può dunque ingannarmi, ma m'ingannerebbe, se i corpi non esistessero, poichè un pendio invincibile, di cui è egli l'autore, mi porta a giudicare, che

i corpi esistono; i corpi son dunque cose reali.

Più: io non posso concepire il corpo senza l'estensione; l'estensione è dunque l'essenza del corpo: io non veggo alcun rapporto fra l'estensione ed il pensiere; *or allorchè non veggo alcun rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste*: non v'ha dunque alcun rapporto fra l'estensione, ed il pensiere, e la cosa estesa, cioè il corpo è realmente distinto dalla cosa che pensa, cioè dal *me*, la cui essenza è nel pensiere. Inoltre: io non veggo alcun rapporto fra gli avvenimenti della natura, fra l'urto di un corpo per esempio, ed il moto nel corpo urtato; questo rapporto non esiste dunque, bisogna togliere *le cause efficienti* dalla natura, e non riconoscere il carattere di *causa efficiente*, che nella sola causa prima. Il pensiere dunque, che gli avvenimenti della natura si presentano a noi in *congiunzione*, ma non mai in *connessione*, non è dovuto in origine ad Hume: esso era un principio fondamentale della filosofia Cartesiana. Dal quadro analitico, che ho dato di questa filosofia, si può vedere l'originalità de' concepimenti del suo fondatore; si potrà osservare com' egli passa colla rapidità del fulmine dallo scetticismo al dommatismo; come con degli originali concepimenti passa in un tratto dalla regione del pensiero a quella dell'esistenza, come

ricostruisce con de' principj *soggettivi* la realità, che aveva annientato.

LOKE cerca di distruggere il dommatismo cartesiano: egli rimonta all' origine delle nostre idee, e la ritrova nelle sensazioni, e nella riflessione, cioè nell'esperienza esterna, ed interna. Le idee semplici lo spirito le riceve immediatamente dall' esperienza: lavorando su questi materiali lo spirito se ne forma delle altre; tutte le idee derivano dunque o immediatamente o mediatamente dall' esperienza.

Fra le idee che lo spirito riceve dalla esperienza, vi son quelle di *causa efficiente*, e di *effetto*. Riflettendo su queste idee lo spirito conosce con un' evidenza incontrastabile, *che non vi può essere un effetto senza una causa*. Se non vi può essere effetto senza causa, e se io sono un effetto intelligente; vi dee dunque essere una causa intelligente, e l' esistenza di Dio è incontrastabile.

Se esistono nello spirito alcune idee semplici, dee esistere la causa di esse; i corpi dunque esistono, poichè son la causa di queste idee. Facendone l' analisi si trova, che alcune di esse son realmente conformi alle qualità de' corpi, altre non vi son conformi se non in quanto suppongono ne' corpi la potenza di produrle, in virtù delle prime qualità. Bisogna distinguere dunque ne' corpi le *qualità prime*, e le *qualità seconde*: le idee delle prime qualità son *rap-*

presentative, non già quelle delle seconde. Loke si uniformò in questa distinzione alla scuola cartesiana. Così questo profondo pensatore, e sommo filosofo fece poggiare tutto il sistema delle nostre conoscenze su l'esperienza, e cercò di stabilire la vera filosofia.

Si dirà: Cartesio non è anche partito da un fatto, cioè dall'esistenza del me pensante, come può dunque dirsi, ch'egli abbia cercato di stabilire la sua filosofia *a priori*? Cartesio ritrovò nel *me* l'idea dell'essere infinitamente perfetto: egli non istabilì la realità di questa idea; egli la suppose indipendente dall' esperienza, ed *a priori* nel *me*. Le realità esterne furono dunque da lui stabilite *a priori*. Loke non suppose alcuna idea nel *me* indipendente dall'esperienza, la sua filosofia è dunque poggiata su l'esperienza.

La filosofia dell'esperienza, che Loke cercò di stabilire, presentava alcune imperfezioni, e ricercava alcuni miglioramenti. I. Il filosofo di cui parliamo suppone, che noi non percepiamo delle cose, che le sole qualità. Ma se la cosa è così, onde viene in noi l'idea di *sostanza*? Dire, che non abbiamo questa idea si è pronunciare un' asserzione, che l'intimo senso smentisce; si è un essere smentito da tutte le lingue, le quali hanno i nomi sostantivi, che sono essenziali al linguaggio. Or se abbiamo quest'idea, e se è semplice; se non percepiamo delle cose che le sole qualità, don-

de viene in noi l'idea della *sostanza*? Questa imperfezione, che l'illustre analizzatore lascia nella sua filosofia è della più alta importanza.

II. La distinzione fra le qualità prime, e le qualità seconde de' corpi su qual fondamento è ella poggiata? Loke non adduce alcuna ragione soddisfacente di questa distinzione, la quale perciò rimane arbitraria affatto.

III. Loke non istabilì la realità delle percezioni de' corpi sul rapporto essenziale della percezione al suo oggetto; egli la poggiò sul principio della *causalità*. Ma un tal principio ci autorizza solamente ad ammettere una causa delle nostre sensazioni, ma non già a supporre che questa causa sieno i corpi.

§. 69. Berkeleio trasse vantaggio da queste imperfezioni, che su la presente questione, presentava la filosofia di Loke. Egli impugnò con calore, ne' suoi dialoghi fra Ila e Filono, la distinzione delle qualità in prime, e seconde. Egli concluse, che se si conviene, che le qualità seconde altro non sono che semplici idee, bisogna convenire ancora, che le qualità prime sono nello stesso caso. Ciò supposto: se nelle percezioni de' corpi non percepiamo che alcune qualità: se queste qualità non sono che nostre idee, noi non percepiamo dunque che le nostre idee; i corpi che percepiamo non sono dunque che idee; ed altro

non può esistere che gli spiriti, e le idee. È vero, che alcune delle nostre idee non dipendono da noi, e suppongono, in conseguenza, una causa esterna; ma non v'ha alcuna necessità di supporre, che questa causa sieno i corpi, de' quali non possiamo formarcene alcuna idea. HUME adottò la dottrina lokiana su l'origine delle idee, ma non fu soddisfatto del modo con cui LOKE spiegò l'origine delle idee di causa, e di effetto: egli altro non vide nella natura che avvenimenti in congiunzione, ma non mai in connessione: le cause efficienti, che LOKE aveva ammesso nell'universo fisico, scomparvero di nuovo; ma vi scomparvero in un modo più pericoloso. La filosofia cartesiana, che aveva scacciato le cause efficienti finite, vi aveva sostituito la causa efficiente infinita; ella aveva riconosciuto la certezza, e la realità del principio della causalità. Ma HUME non avendo potuto ricavare dall'esperienza la nozione di causa efficiente, concluse, che noi non abbiamo questa nozione, e definì la causa: *Un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo son seguiti da oggetti simili al secondo*, o pure: *Un oggetto talmente seguito da un altr' oggetto, che la presenza del primo fa tuttora pensare al secondo.*

HUME riconobbe due specie di conoscenze le *necessarie*, e le *contingenti*: le prime, che consistono ne' rapporti delle

idee; le seconde, che consistono ne' fatti dell'esperienza. Nello opposto delle prime verità lo spirito vede una contraddizione; ma non la vede nell'opposto delle seconde. Egli cercando su qual principio son fondate le deduzioni, che riguardano le cose esistenti, osservò, che il principio della causalità ne era il fondamento. Questa veduta è originale: ella distingue la logica delle idee dalla logica de' fatti, la cui confusione ha molto nociuto a' progressi della scienza logica: ella presenta il principio fondamentale su cui si poggiano i raziocinj, che ci rivelano quell'esistenze, che non si manifestano nè a' sensi, nè alla memoria. HUME osservò[1], che senza il principio della causalità la nostra conoscenza sarebbe ristretta nel piccolo circolo delle nostre sensazioni passate, e presenti. Sotto questo punto di veduta il pensiere di HUME è di molta utilità, ma il risultamento di questa osservazione si fu lo scetticismo riguardo al valore di queste deduzioni. Se i fatti della natura, egli ha detto, non sono in connessione, noi non siamo affatto autorizzati a dedurre l'uno dall'altro; noi siamo in conseguenza ristretti nel piccolo cerchio delle nostre sensazioni; noi non possiamo in conseguenza dal passato prender norma per l'avvenire; noi non possiamo giammai argomentare dall'effetto alla causa, e l'argomento, che prova l'esistenza di Dio da quella del mondo, è di niun valore. HUME

vide un contrasto manifesto fra la ragione e l'istinto, e niun *criterium*, per farlo sparire. Tutti gli uomini guidati da un istinto naturale credono di percepire i corpi. La filosofia combatte questa credenza: ella ci insegna, che noi non percepiamo che le immagini delle cose, e non le cose. Noi non possiamo giammai assicurarci, se realmente esistono alcune cose fuori di noi. L'istinto, e la ragione sono dunque a questo riguardo in un perpetuo conflitto. L'idealismo non può confutarsi, e non si può credere. Lo scetticismo è dunque un risultamento necessario di questo esame.

§. 70. L'idealismo di Berkelejo, e lo scetticismo di Hume diedero la nascita alla filosofia del *senso comune*, il cui primo autore è l'illustre Tommaso Reid. Questo filosofo era poco soddisfatto dell' antica filosofia, e pretendeva, ch'ella era stata la sorgente dello scetticismo. Se egli avesse gettato lo sguardo su i difetti, che presentava la filosofia dell'esperienza, che Loke cercò di stabilire, ed avesse cercato di toglierli; avrebbe confutato invincibilmente l'idealismo, e lo scetticismo, e forse non avrebbe fatto nascere il *trascendentalismo*. Ma l'illustre Reid lasciando in piedi i difetti del sistema lokiano, per evitarne le perniciose conseguenze, cercò di stabilire la realità delle nostre conoscenze su di alcuni principj *soggettivi*, pei quali ammise un segno vago, e controvertito, cioè il *senso comune*. Questo ri-

medio produsse un male peggiore di quello che volevasi curare.

Abbiamo osservato, aver Loke insegnato, che non percepiamo delle cose, che le sole qualità. Reid, lungi dal combattere questo errore fondamentale, ammise siffatto principio, ed introdusse, per una legge della nostra natura, ne' nostri sentimenti interiori ed esteriori l'elemento soggettivo della *sostanza*. Loke aveva posto l'arbitraria distinzione delle qualità corporee in prime, e seconde. Berkelejo che l'ha combattuta, ne dedusse l'idealismo; Hume un conflitto fra l'istinto e la ragione. Reid per distruggere questo conflitto, esaminò la filosofia delle idee, e la trovò senza appoggio: egli stabilì, in conseguenza, il rapporto diretto della percezione coll'oggetto. È questa una scoverta importante, e di cui gli amici della verità debbono essergli molto grati. Loke stabilì la realità delle percezioni de' corpi sul principio della causalità. Reid, il quale aveva convenuto con Hume, che i fatti della natura si presentano a noi in congiunzione, ma non in connessione, fu obbligato di confessare, essere il legame fra l'impressione dell'oggetto su l'organo, e la percezione, affatto arbitrario, ed appoggiò la realità della conoscenza de' corpi su la credenza generale di tutti gli uomini. In tale stato erano le ricerche fondamentali sulle nostre conoscenze; allorchè Kant comparve. Questo filosofo confessa, che i razio-

cioj di Hume su la causalità interruppero il suo sogno dommatico, e diedero la nascita alla sua filosofia critica. Egli ammise con Reid la necessità interiore de' principj del rapporto della modificazione al soggetto, e dell'effetto alla causa; ma concluse, che questi principj esprimono le leggi del soggetto che conosce, non già delle cose in se. Kant non ammise nulla di simile nella realità delle cose alle nostre rappresentazioni: queste non hanno alcun rapporto coi *noumeni* (gli oggetti reali in se) nè come ad oggetto che facciano conoscere, nè come a causa, che le producano. La realità esterna, che Kant dichiara di ammettere, è dunque senza il menomo appoggio nella sua filosofia, e qualunque realità delle nostre conoscenze intieramente sparisce.

Inoltre è da stupire, che Kant il quale credè indegno del filosofo il ricorso al senso comune; dopo di aver distrutto ogni appoggio delle nostre conoscenze nella critica della ragion pura, fu costretto per riparare alla disperante desolazione in cui lasciava lo spirito umano, di appoggiarsi ugualmente al senso comune nella sua *ragion pratica*; e così ha egli riunito nella sua filosofia tutti gli elementi eterogenei delle diverse sette filosofiche. Ma di ciò altrove.

§. 71. Tutte queste considerazioni mi hanno indotto a rivolgere la mia attenzione su i punti, donde son partiti i filosofi che mi hanno preceduto in queste ricerche:

io ho veduto i difetti, che presentava la filosofia dell'esperienza, che Loke tentò di stabilire, ed ho cercato di farli sparire. L' oggetto della percezione è una condizione, senza di cui la percezione non può esistere. Gli oggetti delle nostre percezioni primitive sono i *concreti*, cioè i soggetti modificati. Ogni sensazione è di sua natura la percezione di un soggetto esterno. Il rapporto della sensazione all'oggetto esterno non è il solo rapporto della causalità, ma il rapporto ancora della percezione al suo oggetto, rapporto essenziale alla percezione. Più, questo rapporto non è quello della rappresentazione al rappresentato. La sensazione è dunque, secondo me, l'*Intuizione* dell'oggetto. Ecco la serie de' principj, su de' quali si può, secondo credo, appoggiare immobilmente la realità delle nostre percezioni sensibili.

Io so che i moderni filosofi alemanni hanno anche fatto uso del vocabolo *intuizione*; ma eglino lo han preso in un senso diverso dal mio. Per non nascere equivoco in una materia molto interessante, io chiamo *Intuizione* la percezione immediata dell' oggetto, in modo che l'esistenza della percezione supponga necessariamente quella dell'oggetto. Se ogni sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al principio sensitivo; se quest'oggetto non è rappresentato dalla sensazione; esso è dunque reale, com'è reale la sensazione. La realità dunque dell'oggetto sentito mi è

data dall'atto della coscienza, il quale mi dà la realità della sensazione; ecco dunque posta la realità esterna frà le verità primitive di fatto: ecco risoluto uno de' problemi fondamentali nella critica della conoscenza. I metafisici dicono che l'oggetto della percezione può essere o esistente, o possibile; ma ciò è lo stesso che dire: poter l'oggetto della percezione essere o la realità, o il nulla: Ciò è lo stesso che dire, poter l'oggetto della percezione essere oggetto, o non oggetto: ciò vale quanto il dire: la percezione può essere o percezione, o non percezione. Allorchè lo spirito combina alcune idee, e vede che l'una non esclude l'altra, nasce in noi la nozione del possibile; ma il possibile non è cosa alcuna fuori di questa riflessione. Fra l'essere ed il nulla non vi ha mezzo, perchè non ve ne ha fra l'essere, e 'l non essere. Quelli che riguardano il possibile come una cosa fuori dello spirito realizzano un'astrazione.

§. 72. Se dopo lo sviluppamento, che abbiamo fatto della dottrina della percezione, i filosofi ci dicono, che l'oggetto, per essere percepito immediatamente, dee esser presente allo spirito, noi ammetteremo ben volentieri questo principio; ma diremo, che un oggetto è presente allo spirito allorchè agisce su di lui: tostocchè l'oggetto agisce su lo spirito, gli è presente: essendogli presente, lo spirito reagisce su di esso, il che val quanto dire, lo percepisce. La perce-

zione è dunque l'azione dello spirito su l'oggetto. La presenza dell'oggetto è dunque una condizione necessaria alla percezione sensibile.

Ma se l'anima, ci obbietta la scuola di Leibnitz, è una sostanza semplice, come può in lei penetrare qualche cosa dal di fuori. Le monadi non hanno fenestre, e tutti i loro cambiamenti debbono uscire dal proprio essere.

§. 73. Per distruggere in un modo senza replica quest'obbiezione, ed altre simili, che far si possono su questo soggetto; io amo di risalire all'origine delle nostre conoscenze sulla connessione dell'esistenze.

La filosofia intellettuale presenta oggigiorno un caos di opinioni, e di problemi a risolvere, che il più coraggioso, il quale ama di occuparsene, conosce l'arduità dell'impresa. Si è su le prime imbarazzato nel classificare le opinioni, che al presente agitano il mondo filosofico, e nel determinare con precisione lo stato delle questioni. Da ciò nascono due inconvenienti: alcuni spaventati da questo caos, abbandonano qualunque ricerca su l'intendimento umano, e riguardano la filosofia dello spirito come un oceano di opinioni incerte, in cui non si può avere una bussola, per esser diretto nel malagevole viaggio: alcuni altri limitandosi a qualche autore, ch'è più analogo alle loro disposizioni intellettuali, guardano con disprezzo tutti gli altri, e non si

za, siegue necessariamente la seguente verità: *la scienza non è possibile senza una connessione fra l' esistenze.*

In primo luogo, se non v' ha alcun rapporto fra l' esistenza, che chiamiamo *percezione* e l' esistenza percepita, la scienza non può esistere. Più: annientate la connessione fra la modificazione ed il soggetto, il giudizio diviene impossibile; e la scienza, la quale non è che una serie di giudizj, diviene per conseguenza, ancora impossibile. Finalmente, se niegate la relazione fra l' effetto e la causa, voi non potrete più spiegare l' esistenze, e la filosofia non può avere esistenza. Tentate di concepire la fisica niegando la *causalità*, voi tenterete l' impossibile. Se la connessione fra l' esistenze è la base della filosofia, domando: *la connessione fra l' esistenze ci è data, o pure è creata da noi?* Se si riguarda come creata da noi, la scienza sarà apparente, poichè non potrà aver per oggetto l' esistenze: ella non potrà percepirle, nè spiegarle; quindi siegue questa seconda verità: *la scienza non è possibile, se la connessione fra l' esistenze non è un dato dell' esperienza.*

Se la connessione fra l' esistenze è un dato necessario per l' esistenza della filosofia; questa dee dunque partire da alcuni fatti primitivi. Io non posso risalire al di là della coscienza del *me*: questa coscienza del *me* è dunque il primo fatto, su cui dee essere appoggiata la filosofia. La percezione

del *me* è la percezione di un soggetto colle sue modificazioni. L'*Io* si manifesta a se stesso come un soggetto, che percepisce *un fuor di se*. In questa esistenza esterna l'*Io* percepisce de' soggetti incogniti, che lo modificano.

Siegue da ciò: 1. che nella percezione del *me* ci è data la connessione fra la percezione e l'oggetto, 2. fra il soggetto e la modificazione, 3. fra la causa e l'effetto il che vale quanto dire, che in questo fatto primitivo ci è data la base della filosofia, e la realità delle nostre conoscenze.

§. 75. La percezione del *me* è la percezione di un'esistenza condizionale. Se mi è data l'esistenza condizionale; la realità dell'*assoluto* è incontrastabile: quest' interessante verità è stata dimostrata nel primo tomo di quest' opera; giudico però, che sia cosa utile il presentarla nuovamente qui sotto un altro punto di veduta.

L'*Io* non esiste che con alcune modificazioni; ma queste modificazioni non sono l'*Io*. Supponiamo che l'*Io* comincia ad esistere colla modificazione A: questa modificazione sarà una condizione dell'esistenza del *me*; l'*Io* è dunque un' esistenza condizionale; ne mi si dica, che l'*Io* potrebbe anche esistere colla modificazione B, poichè si dee convenire, che non potendo l'*Io* esistere senz' alcuna modificazione, una modificazione qualunque è una condizione indispensabile all' esistenza del *me*.

Da un' altra parte la modificazione A non può esistere senza il *me*, di cui è modificazione ; essa è dunque un' esistenza condizionale ancora. Ciò supposto: l'*Io* non può porre se stesso, perchè è una esistenza condizionale: la modificazione A non può porre se stessa, perchè è anche un' esistenza condizionale; l' *Io* dunque colla modificazione A non può esistere indipendentemente da qualunque altra esistenza.

Per contrastare questa conseguenza, non si può dire, che l'*Io* pone se stesso ponendo anche la modificazione A; poichè: 1. in quest' ipotesi la modificazione A avrebbe la sua ragione sufficiente nel *me*; e bisognerebbe ammettere la realità del principio della ragion sufficiente la quale ho io qui in veduta di stabilire: 2. la modificazione A sarebbe inseparabile dal *me*, in cui ha la ragion sufficiente, il che vale quanto dire, che l'*Io* sarebbe immutabile. L'*Io* non può dunque esistere indipendentemente da qualunque esistenza esterna; egli è dunque un effetto che suppone la sua causa efficiente. Nel sentimento dunque del *me* variabile mi è data l' *oggettività* del principio della causalità, e dell' *assoluto*.

Per combattere l'universalità del principio : *Ciò che incomincia ad esistere ha bisogno d'una causa*, non si può supporre, che un essere immutabile incominci ad esistere; poichè un tale essere indipendente non sarebbe *secondo* ad alcuno nell' ordine

delle realità; e non essendo il tempo una realità distinta dalle cose, un tale essere sarebbe *eterno*, e non potrebbe incominciare ad esistere. *Incominciare ad esistere senza una causa*, può significare, o produrre se stesso, o pure esistere indipendentemente. Niun essere può produrre se stesso, poichè allora esisterebbe pria di esistere. Esistere indipendentemente, si è appunto essere *eterno*. Allorchè parleremo del tempo, si renderà ciò molto chiaro.

Io sono dunque nel dritto di concludere, che le diverse connessioni fra l'esistenze, di cui ho parlato di sopra, sono reali, e comprese nelle verità primitive di fatto. Perciò esprimendo il primo problema della filosofia nel modo seguente : *Trovare le condizioni necessarie per l'esistenza della filosofia come scienza*; noi non facciamo che esprimere in brieve, ed in altri termini, tutt'i problemi relativi alle verità primitive di fatto.

§. 76. Potrei fare osservare qui, come i filosofi, i quali non han riguardato le connessioni fra l'esistenze come dati sperimentali, han prodotto nella filosofia de' sistemi assurdi; ma riserbando ad altro luogo di quest'opera tale esame, seguiamo la serie de' nostri raziocinj.

Ciò che incomincia ad esistere è un effetto ed ha bisogno di una causa. Quest' effetto o è un essere, o una modificazione. Se è un essere, suppone solamente una cau-

sa, che l'ha prodotto, e questa produzione essendo un'azione, siegue che in questa ipotesi non ripugna alla natura dell'azione il far esistere cose, che realmente son distinte dalla causa, a cui l'azione appartiene; se poi l'effetto è una modificazione, esso suppone due esistenze, con cui è essenzialmente legato, 1. l'esistenza della causa, 2. l'esistenza dell'essere, di cui è maniera di essere. Tutti gli effetti non possono essere modificazioni, poichè allora bisognerebbe supporre variabile l'essere assoluto, il che è una contraddizione, come abbiamo dimostrato nel primo tomo; bisogna dunque ammettere alcuni effetti, che sono esseri.

Questi esseri condizionati variando continuamente, bisogna ancora ammettere alcuni effetti, che sono modificazioni, e siccome niun essere indeterminato può esistere, fa d'uopo ammettere che l'essere assoluto producendo gli esseri condizionati, li produce con alcune modificazioni; non ripugna dunque alla natura dell'azione, 1. il far esistere esseri realmente distinti dal soggetto, in cui l'azione risiede: 2. il far esistere modificazioni le quali sieno modificazioni di un soggetto realmente distinto da quello, in cui l'azione risiede. Da queste verità, che la scuola di Leibnitz conosce, io deduco due illazioni, la prima, che non ripugna all'essenza delle *monadi* il ricevere da una causa esterna alcune modificazioni, la seconda che non ripu-

gna all' essenza dell' azione della monade il far esistere modificazioni, che sieno modificazioni di un' altra monade realmente distinta.

Nè mi si può obiettare, che ciò vale solamente nella monade primitiva, non già nelle monadi create; poichè io ho dimostrate, e Leibnitz è obbligato a supporlo, che non ripugn' all' essenza della monade creata il ricevere alcune modificazioni da una causa esterna, poichè la monade creata ha dovuto ricevere dalla monade increata le modificazioni, che costituiscono il suo stato primitivo. Più : io domando a Leibnitz : allorchè pretendete essere impossibile l' azione di una monade su l' altra, su qual principio appoggiate voi la vostra asserzione? Credete, che ciò ripugni alla semplicità delle monadi, o alla loro limitazione? Voi avete appoggiata questa ripugnanza alla semplicità della monade. Ma la semplicità della monade creata non l' impedisce, anche secondo voi, di ricevere alcune modificazioni dal di fuori. Non può dirsi, che ripugna alla limitazione delle monedi create l' agire al di fuori di esse; poichè riconoscendo, 1. che la monade increata ha una potenza, che si estende alla produzione di tutti gli esseri, laddove le monadi create non hanno alcuna potenza creatrice: 2. che la monade increata ha la potenza di produrre tutte le modificazioni possibili, e le monadi create

non possono produrre che un numero determinato di modificazioni; riconoscendo, dico, questa differenza fra la potenza della prima monade, e la potenza comunicat' alle monadi create, non si distrugge affatto, ma si serba illesa la limitazione delle monadi create. Leibnitz ammette nelle monadi create la potenza di produrre alcune modificazioni, ma la restringe al di dentro; egli è però nell'impossibilità di addurre alcun motivo legittimo di questa restrizione, la quale rimane intieramente arbitraria.

§. 77. Si cade in errore, e si contrasta con equivoci, allorchè si pretende, che non potendo le modificazioni passare da un soggetto in un altro, l'azione di un essere su di un altro, la quale suppone questo passaggio, non può esistere. Produrre si è agire, e l'azione produttrice non passa dall' agente nel paziente; poichè ciò ch'è prodotto è distinto dall'azione produttrice, e legato in un modo incomprensibile con essa.

Allorchè si agisce in un soggetto, e si produce una modificazione; questa essendo maniera di essere del soggetto, dee necessariamente essere analoga alla natura e stato del soggetto medesimo: su di ciò è fondato l'assioma scolastico: *ciò che si riceve, si riceve secondo il modo del recipiente: Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* Lo stesso urto modifica un corpo grande diversamente dal cor-

po piccolo; un corpo elastico diversamente di un corpo duro, o molle. Questa diversa disposizione del soggetto costituisce la diversa reazione su l' agente medesimo.

Mi direte, che non potete comprendere come un essere possa agire su di un altro, e modificarlo, ed io vi replico.: comprendete meglio come un essere immutabile produce esseri mutabili : come l'anima modifica incessantemente se medesima? In ogni sistema si è costretto di confessare l'ignoranza del come l' esistenze si legano. Sappiamo, che vi sono delle esistenze, che si legano essenzialmente, ma ne ignoriamo il come. Qui si presenta un mistero, bisogna rispettarlo.

§. 78. I difensori delle cause occasionali se volessero esser conseguenti, non potrebbero opporci che lo spirito non può avere alcun rapporto diretto col corpo, poichè eglino riguardando Dio come puro spirito, lo riguardano ancora come il motore universale della natura materiale. Avendo io dimostrato inoltre, che l'esistenza delle cause efficienti nella natura non ripugna alla limitazione delle creature; gli *occasionalisti* non possono più fare alcuna obbiezione ragionevole alla dottrina, che io difendo.

Allorchè il filosofo di buona fede esamina i limiti delle conoscenze umane, allorchè riconosce il mistero dell' azione, e confessa, che noi dobbiamo ignorare il co-

me gli esseri agiscono; egli è certamente lontano dal riguardare l'azione dello spirito su la materia come impossibile; ma la riporta fra le cose incomprensibili. Domandate difatti a' filosofi, che pronunciano arditamente l'impossibilità di quest' azione, che si compiacciano di provare ciò che asseriscono, voi gli arresterete a' primi passi. Non può riguardarsi l'azione dello spirito su la materia come assurda, se non supponendo, che lo spirito non potrebbe agir su la materia, che toccandola in tutta la sua superficie, o supponendo che un'azione unica non può estendersi su d'una moltitudine di cose, com'è il corpo; ma il principio tanto inteso nel primo senso, che nel secondo, oltre di esser precario, è assolutamente falso. Chi è che lo mette avanti? È egli un materialista, o un idealista? Se è il primo, io gli rispondo: che un globo perfetto non può urtarne un altro, che in un punto, ed intanto lo muove tutto intiero. Un piano perfettamente levigato non si toccherebbe con un globo perfetto, che in un punto, e ciò non ostante questo punto sosterrebbe tutto il peso del globo. Se poi è l'idealista, che mette avanti il principio enunciato; egli non potrà niegarmi, che lo spirito ha una moltitudine di modificazioni interne, delle quali è conscio nel tempo medesimo; l'azione unica della coscienza si estende dunque su molti oggetti, e gli abbraccia tutti insieme. Nè si potrà replicare,

che tutte queste diverse modificazioni non sono altro che una modificazione, poichè ciò è vero, ma bisogna supporre la realità degli oggetti delle nostre percezioni sensibili, che l'idealismo contrasta. È certo, che noi abbiamo la coscienza della moltitudine; questa moltitudine dee dunque essere o reale in noi, o reale fuori di noi; se è reale fuori di noi l'idealismo è falso; se è reale in noi, allora l'azione unica della coscienza si estende a molti oggetti, e l'obbiezione proposta è sciolta.

Arrestiamoci un momento: la soluzione di quest'obbiezione non ci offre forse un argomento invincibile contro l'idealismo? Come l'idealista può egli concepire, che l'anima, la quale secondo lui è un soggetto semplice, poss'avere insieme una moltitudine di modificazioni? Non dee egli riguardare la moltitudine come reale al di fuori, per poterne avere la coscienza? Io lascio a' pensatori il sentire l'importanza di questa riflessione.

CAPITOLO V.

TEORICA DELLA VISIONE.

§. 79. Alcuni filosofi han riguardato l' occhio, come un senso intieramente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar solamente l'anima, senza somministrarle da se solo alcuna istruzione esterna. Ho esposto a lungo nel primo, e nel secondo capitolo questa opinione; ed ho cercato ancora di stabilire, l'*oggettività della visione*. Ciò non ostante ho riserbato ad un più particolare esame la teorica della visione. Quest'esame ha tre grandi oggetti in veduta: 1. di distruggere i principj fondamentali de' filosofi che niegano l' *oggettività* della visione, e stabilire i veri: 2. di rispondere a tutte le obbiezioni, che deduconsi da' fenomeni della visione, per sostenere l'azione del giudizio la quale trasforma la sensazione: 3. per istabilire de' principj, che possano servire a risolvere tutte le difficoltà dello scetticismo, prese dalle apparenze ottiche. Un esame diligente delle verità fondamentali nella dottrina della visione, entra dunque nel piano del mio libro.

§. 80. » La maniera, così CONDILLAC,
» con cui le mani giudicano degli oggetti
» pel mezzo di un bastone, di due, o di
» un più gran numero, rassomiglia tanto
» alla maniera con cui gli occhi ne giu-
» dicano per lo mezzo de' raggi, che dopo
» CARTESIO si spiega comunemente l'uno di
» questi problemi per mezzo dell'altro (1).

Io convengo con CONDILLAC di questo principio, ed appoggiato su lo stesso mi accingo a spiegare i fenomeni della visione.

» La prima volta, continua Condillac,
» che la Statua prende un bastone non ha
» conoscenza, di altro che della parte, che
» tiene: ella vi rapporta tutte le sensazioni,
» che il bastone fa su di lei. Non sa dun-
» que che il bastone è esteso, e per con-
» seguenza non può giudicare della distan-
» za de' corpi, su i quali lo porta. Questo
» bastone può essere inclinato diversamen-
» te, ed allora esso fa su la mano delle im-
» pressioni differenti. Ma queste impressioni
» non le insegnano, che il bastone è este-
» so. Esse non potrebbero dunque discovrir-
» le le differenti situazioni degli oggetti.
» Per giudicare per questo mezzo delle di-
» stanze, bisogna che ella l'abbia toccato
» in tutta la sua lunghezza; e per giudica-
» re delle situazioni dall'impressione che ne
» riceve bisogna, che nel mentre lo tiene

---

(1) *Traité des sensations* 2. p. c. 8.

» con una mano, ne studii la direzione col-
» l'altra. »

Ciò che quì dice Condillac, non è intieramente esatto: io convengo con questo illustre filosofo, che la statua non ha conoscenza, che della sola parte del bastone, che la mano prende; ma niego, ch' ella non sappia con ciò che il bastone sia esteso: la parte del bastone, che la mano prende non è un punto matematico; essa è dunque estesa; in conseguenza la statua, in virtù di questa impressione, acquista l'idea dell' estensione: Condillac è obbligato a convenirne, poichè egli riguarda il sentimento di solidità come atto a menar lo spirito al di fuori di se: Questo filosofo avrà forse voluto dire che la statua non conoscerà l'intiera lunghezza, o altezza del bastone, che dopo di averlo intieramente percorso colla mano, e di ciò io ne convengo.

§. 81. » I raggi, siegue Condillac, so-
» no agli occhi della statua ciò che i ba-
» stoni sono alle sue mani, e l'occhio può
» essere riguardato come un organo, che ha
» in qualche maniera un'infinità di mani
» per prendere una infinità di bastoni. Se
» egli fosse capace di conoscere per se stes-
» so la direzione de'raggi, potrebbe come
» la mano rapportare ad una estremità, ciò
» che sentirebbe all' altra, e giudicare del-
» le grandezze, delle distanze, e delle si-
» tuazioni. Ma ben lungi che il sentimen-

» to, che prova gl'insegni la lunghezza, e
» la direzione de' raggi, esso non ancora gl'
» insegna, se ve ne sono. L'occhio non ne
» sente l'impressione, che come la mano
» sente quella del primo bastone, che toc-
» ca in uno de' suoi estremi. (1).

Questo principio di Condillac era stato insegnato prima di lui da Giorgio Berkelejo nel saggio di una nuova Teorica su la visione: questo filosofo scrive così: » Egli è, io
» penso, accordato da tutti, che la di-
» stanza per se stessa, e immediatamente
» non può esser veduta: Poichè la *distan-*
» *za* essendo una linea, che viene termina-
» ta nell' occhio, getta solamente un pun-
» to nel fondo del medesimo, il quale pun-
» to rimane invariabilmente lo stesso, qua-
» lunque siasi la distanza più lunga o più
» breve. (2)

§. 82. Ma un tal principio ammesso concordemente da' filosofi, che io qui combatto, mi sembra falso.

Questi filosofi suppongono, che l'occhio non senta altra impressione che quella della sola estremità del raggio. Una tal supposizione è falsa. Riprendiamo di grazia, l'esempio del bastone, su di cui siamo rimasti di accordo con Condillac. È certo,

---

(1) *Op. cit.* 3. *p. c.* 3.

(2) *Saggio di una nuova Teorica su la visione sez.* 2.

che la mano, percorrendo il bastone in tutta la sua altezza, riceve successivamente le impressioni delle sue differenti parti; ora lo stesso, io dico, avviene all'occhio. Io suppongo 1. che un raggio di luce, il quale si riflette dalla superficie di un oggetto, sia composto di tanti corpuscoli, i quali son dotati di un' immensa celerità, 2. che ciascuno di questi faccia un'impressione su la retina. Da questi principj, che la moderna fisica ammette, io deduco, che l'occhio percorre successivamente tutte le parti del raggio luminoso, poichè esse fanno successivamente su di lui delle impressioni. Siccome dunque la mano percorrendo lungo un bastone, arriva a conoscere la distanza di un termine all' altro, così ugualmente l' occhio percorrendo tutte le parti di un raggio luminoso, viene a conoscere la distanza. La parità dunque del bastone, che si ammette da me, e da' filosofi, che io qui combatto, dimostra tutto il contrario di quello, ch' eglino si sforzano di stabilire.

Ma la mano, dite voi, che percorre un bastone, si accorge, che lascia una parte, e ne prende un' altra; ciò, io replico, non produce alcuna differenza riguardo all' oggetto, di cui si tratta, e la differenza, che vi è concorre a maggiormente stabilire la dottrina che io difendo. La mano prova successivamente diverse impressioni, e nell'atto, ch' ella prova l' impressione della secon-

da parte del bastone, è necessasio, che conservi la memoria della impressione della prima parte, altrimenti non potrebbe acquistar l'idea della distanza. Similmente l'occhio prova tante impressioni dalle differenti particelle luminose, che colpiscono la retina; queste impressioni si sieguono con tanta rapidità, che lo spirito non sa frapporvi alcun intervallo di tempo; egli dunque percorre in un'istante per lui tutte le parti del raggio luminoso, ed il fenomeno della distanza ha luogo.

Paragonando questi due complessi d'impressioni, quello della mano, e quello delle visuali, noi vi scorgiamo i seguenti punti di convenienza: 1. La mano prova successivamente le impressioni delle diverse parti del bastone; l'occhio prova successivamente le impressioni delle diverse particelle luminose, ond'è composto il raggio di luce: 2. Lo spirito conosce la distanza, per mezzo delle impressioni del tatto avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni; lo spirito conosce la distanza per mezzo delle impressioni visuali, avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni: 3. Affinchè lo spirito abbia la coscienza insieme delle diverse impressioni del tatto non interviene solamente la sensibilità, ma ancora l'operazione della memoria. Lo spirito ha la coscienza insieme delle diverse impressioni visuali, poichè queste si fanno con tal rapidità, ch'egli non sa frap-

porre alcun intervallo di tempo fra l'una, e l'altra.

L'analisi de' due fascetti d'impressioni, di quelle del tatto, e di quelle della vista, ci mostra chiaro, che la distanza è l'oggetto immediato della visione, e che Berkelejo, e Condillac si sono ingannati niegandolo. È vero, che se una linea retta fosse posta in dirittura del centro della pupilla, non si vedrebbe, che un punto; ma ciò non è mica applicabile a' raggi luminosi; ciascuna particella luminosa fa un'impressione su la retina, queste impressioni si seguitano con una rapidità prodigiosa, e producono il fenomeno della distanza. Se un raggio di luce è composto, per esempio, delle particelle, A, B, C, dopo l'impressione di A siegue quella di B, indi quella di C; e così l'occhio percorre tutto il ragg.o, poichè ciascuna particella luminosa entra successivamente nella pupilla, e va a colpir la retina.

L'esperienza c'insegna, che le impressioni su l'organo della vista possono essere successive, non ostante che le sensazioni corrispondenti sieno simultanee. Supponete, che un carbone acceso sia mosso con molta rapidità nella circonferenza di un circolo, voi vedrete nello stesso tempo una circonferenza di fuoco, non ostante che il carbone acceso passerà successivamente da un punto all'altro: in un modo analogo si forma il fenomeno della distanza.

§. 83. Sarebbe stato necessario, che Condillac il quale prese da Cartesio il paragone delli due bastoni, per ispiegare i fenomeni della visione, avesse osservato la similitudine, che questo esempio aveva coll' ipotesi cartesiana sulla natura fisica della luce, e le differenze, che debbono essere notate allorchè l'esempio si rapporta alla dottrina Newtoniana su lo stess' oggetto. Cartesio nella diottrica fu di sentimento, che il fluido della luce si trova diffuso dappertutto nell' universo; di maniera che si rende a noi sensibile quando qualche corpo luminoso, per esempio il sole, lo mette in moto sotto una determinata direzione. Egli pensò » che siccome noi, camminando di » notte, per mezzo di un bastone sentiamo » i diversi corpi che col bastone incontria» mo, e similmente possiamo distinguere » coll' estremità del bastone opposta a quel» la della mano, l'arbore, la pietra, l'are» na, l'acqua, l'erba, il fango, ed altre » cose simili; così dobbiamo pensare, che » la luce nel corpo luminoso non è altro » che moto, o un'azione pronta, e vivida, » la quale per mezzo dell' aria e degli altri » corpi diafani si estende sino agli occhi; » nello stesso modo con cui il moto o la » resistenza de' corpi, che il bastone incon» tra si estende sino alla mano. (1)

---

(1) Cartesio *diottrica* c. 2.

Newton al contrario fu di parere, che la luce non sia che una emanazione, od effluvio. che costantemente è a noi scagliato dal Sole stesso, o dagli altri corpi di lor natura luminosi.

Condillac non dichiara quale delle due ipotesi fisiche egli adotta; non dà indizio alcuno di essere cartesiano in fisica, e perciò si può sospettare, che non abbia conosciuto, che la sua dottrina ideologica su le sensazioni visuali abbia un rapporto necessario coll'ipotesi Cartesiana su la natura fisica della luce. Sembra incontrastabile, che ammessa l'ipotesi newtoniana, l'occhio riceva successivamente le impressioni de' diversi globetti del raggio di luce, e ch'egli scorra il raggio come la mano scorre il bastone. Gl'ideologi, i quali servendosi del paragone del bastone, vogliono provare, che le distanze non sono l'oggetto immediato della vista, son obbligati di adottare l'ipotesi cartesiana su la natura della luce, e perciò poggiano la loro obbiezione contro *l' oggettività* della visione su di una dottrina falsa o per lo meno incerta.

§. 84. Ma anche adottando l'ipotesi cartesiana su la natura della luce, dee dirsi, che lo spirito sente il visibile nell'estremità del raggio su cui agisce, come il cieco sente l'urto de' corpi nella estremità del bastone opposta a quella, che è a contatto colla mano, e che così si veggono cogli occhi le distanze. La statua, ripiglia Con-

DILLAC, non rapporterà le sue sensazioni all'estremità opposta a quella ch'è in contatto colla mano, se non dopo di aver percorso l'intiero bastone, e di aver più volte giudicato, che alcune date sensazioni le vengono da' corpi, che il bastone incontra. Colle sensazioni del tatto si mescolano dunque de' giudizj, i quali resi abituali si rendono indiscernibili, ed alterano le sensazioni medesime: in forza di questi giudizj avviene, che lo spirito il quale sentiva la durezza, e la mollezza de' corpi nell'estremità del bastone, la quale è in contatto colla mano, le sente in seguito nell' estremità opposta. Ma se alcuni giudizj alterano la stessa sensazione di solidità, come si può assicurare, che questa sensazione ci faccia percepire *un fuor di noi*? L'ipotesi Cartesiana ripugna a' fenomeni. Se la luce è un fluido sparso nella natura, la pressione che fa su di essa il corpo luminoso, dovrebbe propagarsi in ogni senso; ora i fenomeni delle ombre dimostrano, che la luce si propaga in linee rette. Dobbiamo dunque riguardare la luce come un' emanazione del corpo luminoso.

Non può ragionevolmente obbiettarsi a questa dottrina, che così la massa del Sole andrebbe di giorno in giorno a diminuirsi, poicchè siccome le acque escono dal mare, e poi vi ritornano, così può la luce per vie a noi ignote, rientrare nel Sole medesimo.

§. 85. L'ottica c'insegna: 1. che la luce

si diffonde dal corpo luminoso, o illuminato in linea retta: 2. che in conseguenza dal punto raggioso si tramandano de' raggi a qualsivoglia punto, a cui dal raggioso si può tirare una retta: 3. il punto raggioso può in conseguenza riguardarsi come il vertice di un cono luminoso, la cui base è nella pupilla dell' occhio dello spettatore: 4. La struttura, e gli umori dell'occhio fanno sì, che i diversi raggi tramandati dal vertice del cono luminoso si riuniscano in un punto solo della retina; e tutti quei tramandati da qualunque altro punto del visibile si riuniscano in altrettanti punti diversi della retina, in modo che nè i raggi tramandati da uno stesso punto colpiscano punti diversi della retina, nè quei tramandati da punti diversi dell'oggetto colpiscano uno stesso punto della retina: 5. in questo fatto i raggi della luce, passando dall'aria nell'occhio, deviano dal loro primo camino, altrimenti non potrebbero riunirsi in uno stesso punto. Ma l'esperienza insegna dippiù, che quando il raggio di luce passa da un mezzo in un altro di diversa densità, se vi cade obliquamente, si rifrange, ma se vi cade perpendicolarmente, non cambia la sua primitiva direzione. In conseguenza quel raggio del cono luminoso, di cui parliamo, che cade perpendicolare al globo dell'occhio, cioè quello, che passa pel centro della pupilla, e che chiamiamo *asse ottico* giunge alla reti-

na *irrefratto*: 6. intersecandosi gli assi di due coni luminosi, che hanno i vertici in due punti diversi di una retta, nel centro della pupilla, è necessario che colpiscano due punti della retina, che sono a rovescio di quei dello oggetto, di maniera che il punto estremo dell' oggetto, che è in alto colpisce un punto ch' è al basso nella retina urtata, ed un punto oggettivo, ch' è nel basso, ne colpisce uno nella retina, il quale è nell' alto. Affinchè abbia luogo la visione non basta, che i raggi uniti, e distinti nel modo che abbiam detto, colpiscano la retina; una paralisia del nervo ottico distrugge la visione, ed intanto i raggi continuar possono come prima ad agir su la retina. E poichè il nervo ottico si prolunga sino al cervello, è necessario conchiudere, che per aver luogo la visione bisogna che gli scuotimenti, prodotti su la retina da' raggi, si propaghino per mezzo del nervo ottico sino al cervello.

§. 86. » Se io concepisco un dito dota-
» to del tatto il più squisito, collocato all'
» estremità del mio nervo ottico, a quell'
» estremità, che termina al mio *sensorium*,
» questo dito sentirebbe gli scuotimenti di
» tutti i punti della mia retina, occupati
» attualmente dall' immagine della pirami-
» de; e se questo dito fosse molto esrecitato,
» esso svilupperebbe tutti questi scuotimen-
» ti, e dall' insieme di essi nascerebbe un'
» impressione totale, che sarebbe quella

» della piramide. . . . Io colloco un' anima
» in questo dito, per sentire tutto ciò,
» e giudicarne, perchè non posso attribui-
» re al dito il sentimento, ed il giudizio.
» Quest' anima sentirebbe dunque l' imma-
» gine, e ne giudicherebbe per mezzo del
» tatto, presso a poco come un cieco nato,
» che discernerebbe i colori per mezzo del
» tatto. L' anima mia è dunque questo cie-
» co, il nervo ottico è il suo bastone. Ella
» sente le impressioni della luce, che batte
» su l' altra estremità del bastone . . . Io
» non discovro niente affatto di meccanico
» nel sentimento dell' anima mia. .. Risulta
» dall' analisi, che questo sentimento è uno,
» semplice, indivisibile.

» Io sento intimamente, che il mio *Io*
» è ciò in cui le impressioni parziali si riu-
» niscono, senza confondervisi giammai: io
» sento nella maniera la più chiara ch' e-
» gli è lo stesso *Io* in ciascuna impressione
» parziale, e nell' insieme di tutte le im-
» pressioni. . . . Quest' *Io*, che nello stesso
» istante indivisibile percepisce, paragona,
» giudica, e che ha tuttora il sentimento
» intimo, di essere egli stesso che perce-
» pisce, paragona, giudica; quest' *Io* in un
» vocabolo, che non cessa giammai di es-
» sere uno, identico, sebbene le sue ope-
» razioni possano moltiplicarsi, e diversifi-
» carsi all' infinito; quest' *Io*, dico, non è
» dunque materia, ed intanto è unito a

» questa porzione di materia, che fa parte
» del mio essere. (1)

Ritornando al paragone del bastone: 1. Le impressioni che un bastone fa su la mano, è necessario, che sieno recate al cervello, affinchè l'anima provi le sensazioni corrispondenti: le impressioni che il raggio di luce fa su la retina è necessario, che giungano al cervello, acciò l'anima abbia le sensazioni che corrispondono: 2. Allorchè più bastoni uniti fanno impressione su diversi punti della mano lo spirito percepisce un'estensione solida: allorchè più raggi colpiscono diversi punti della retina, lo spirito percepisce un'estensione colorata: 3. Lo spirito percepisce la lunghezza di un bastone, se la mano lo scorre da un' estremità all' altra: lo spirito percepisce la distanza, o la lunghezza del raggio, perchè la retina riceve successivamente, e con somma rapidità le impressioni de'diversi globetti luminosi, da' quali è composto il raggio di luce: 4. Siccome lo spirito sente per mezzo della mano i corpi che battono su l'estremità del bastone, oppost' a quella, che la mano tiene, così sente per mezzo dell'occhio i corpi che battono su l'estremità esteriore del raggio, il quale colpisce la retina.

§. 87. I raggi, che partono da un pun-

---

(1) Bonnet *meditations sur l' origine des sensations oeuvres t.* 18.

to sono in gran numero, e sebbene si uniscano in uno stesso punto della retina, pure fanno diverso cammino, come dunque determineremo il luogo in cui dee apparirci il visibile? Ricordiamoci che fra questi raggi ve ne ha uno chiamato *asse ottico*, che passando pel centro della pupilla, o del globo dell'occhio, giunge alla retina irrefratto; ecco dunque la legge, secondo la quale si esegue la visione.

Un punto qualunque è veduto nella direzione di una linea retta, tirata dal punto della retina colpito dal raggio, al centro dell' occhio. Si domanda: questa legge è alla primitiva, o acquistata? Un risultamento immediato della nostra natura, o il frutto dell'esperienza? Io mi lusingo di aver dimostrato, esser questa una legge primitiva, ed un risultamento immediato della nostra natura. La mano può bene non iscorrere lungo il bastone, che tiene, ma la retina non può non ricevere le diverse impressioni de' globetti di cui è composto il raggio di luce, che agisce su di essa: queste impressioni si sieguono con una incredibile celerità, le sensazioni che vi corrispondono coesistono nello spirito, ed il fenomeno della distanza ha luogo; nello stesso modo che un carbone acceso girando velocemente in una curva circolare, ci presenta una periferia di fuoco. Lo spirito sente così all'estremità esteriore del raggio il punto visibile, come sente all' estremità di

un bastone l'urto de' corpi, che il bastone incontra.

§. 88. Con questa legge primitiva si spiegano, in un modo semplice, tutte le apparenze ottiche. Supponiamo una retta visibile: gli assi ottici che partono dai suoi estremi s'incrociano nel centro dell'occhio, e vi formano un angolo chiamato angolo *ottico*, o *visuale*. A quest'angolo il quale ha per base la linea visibile corrisponde al vertice un altro angolo uguale, che ha per base quella linea della retina, la quale è colpita da' diversi raggi, che partono dalla linea visibile. Questa linea della retina io la chiamo per brevità la *linea delle impressioni*, come la linea visibile può chiamarsi la *linea oggettiva*. La *grandezza apparente* della linea oggettiva dipende dalla grandezza della linea delle impressioni: la grandezza di questa dipende da quella dell'angolo, che ha questa linea per base, ed il vertice al centro dell'occhio; quest'angolo è uguale all'angolo ottico, che gli corrisponde al vertice. La grandezza apparente della linea oggettiva è dunque misurata dall'angolo ottico. Essa corrispondendo alla linea delle impressioni, è immediatamente sentita dallo spirito, non già giudicata.

La Geometria c'insegna che se dagli estremi della base di un triangolo si tirano due rette le quali si uniscono in un punto dentro del triangolo, comprenderanno un angolo maggiore dell'angolo del triangolo

che poggia su la stessa base. Siegue da questa verità, che quanto più la linea oggettiva si allontanerà dall' occhio, tanto più diminuirà l' angolo ottico, ed in conseguenza la grandezza apparente dell' *oggettiva*. Quando l' angolo ottico si è diminuito al di là di un certo grado, o perdiamo intieramente di vista l' oggetto, o nol veggiamo più che confusamente, poichè allora le sue differenti parti non colpiscono, per mezzo de' raggi di luce, differenti parti della retina. Pretendesi che la vista umana cessi di essere distinta, qualora gli angoli ottici comincino ad avere meno di un minuto di gradi.

§. 89. Questa verità è mirabilmente confermata dall' esperienza. Se noi entriamo in una strada un poco lunga, sebbene gli ordini degli alberi, che sono a' due lati, sieno fra di essi parallelli, pure noi gli vediamo convergenti; e se la strada è molto lunga, in maniera che la distanza di due alberi sia veduta sotto un angolo visuale di un minuto secondo, i due alberi, ci sembreranno contigui.

Se l' occhio è situato in un piano superiore al piano orizzontale, come sarebbe quello di un uomo, che sta in piedi sul lido del mare, se concepite una linea che passi pel centro della pupilla e che sia parallela ad un' altra concepita su la superficie del mare, queste due linee dovendo in lontananza sembrar convergenti, finchè sembre-

ranno unirsi in un punto, le parti più lontane della linea del mare appariranno più vicine a quelle della parallela concepita nel piano dell'occhio, e per tal ragione il mare sembra gradatamente innalzarsi, finchè l' ultima parte visibile nel termine della vista sembra nello stesso piano dell'occhio. Per tal ragione ancora quando costeggiamo caminando un muro, benchè questo sia dritto, e parallelo al camino che teniamo, pure lo vediamo sempre come se inclinato fosse verso di questo: e se ci mettiamo a giacer supini in distanza di qualche piede da una torre, o da un muro qualunque elevato, e lo guardiamo di basso in alto, ci sembrerà pendere dalla parte in cui siamo in guisa da intimorire chiunque ignorasse, che sta veramente a livello. Per ispiegar tutti questi fenomeni basta concepire nel piano dell'occhio una parallela alla linea oggettiva.

§. 90. Le apparenze ottiche possono considerarsi in rapporto alle grandezze de' corpi, alla loro figura, al loro luogo ed al loro moto. Le apparenze delle figure dipendono dalle grandezze apparenti delle diverse parti del loro perimetro; e le diverse apparenze del luogo de' corpi, non meno che del loro moto, dipendono dalla grandezza apparente delle diverse distanze; così tutte queste apparenze si spiegano colle diverse grandezze apparenti degli oggetti visibili, e si risolvono in conseguenza, in ultima

analisi, nella grandezza e variazione dell' angolo ottico, e nella legge primitiva della visione, che abbiamo stabilito di sopra nel §. 87.

Difatti affinchè un quadrato apparisca quadrato, è necessario che tutti i suoi lati si veggano uguali; se adunque uno di questi lati apparirà minore del suo opposto, si vedrà la figura di un trapezio; se poi questo lato per la sua gran distanza sarà invisibile all'occhio, il quadrato apparirà un triangolo, poichè i due lati paralleli, che sembrano convergenti, si vedranno finalmente concorrere in un punto. La diminuzione degli angoli ottici per la lontananza, o fa diminuire la grandezza apparente degli oggetti, o pure la fa sparire intieramente; quindi avviene, che variandosi coll' allontanamento dell' oggetto il rapporto fra i termini del perimetro, dee variare l'apparenza della figura. Una torre quadrata in lontananza apparirà rotonda. Una sfera apparirà un circolo. Nel primo caso la lontananza fa sparire gli angoli, nel secondo fa sparire la curvatura degli archi circolari, che si oppongono direttamente all' occhio. Le osservazioni rapportate ci fanno anche conoscere, che l'apparenza del luogo di un oggetto cambia pel cambiamento dell' angolo ottico. Abbiamo veduto, che gli estremi di due parallele in una gran distanza si veggono concorrere in

un punto, che i punti della superficie del mare, che sono più distanti dall'occhio, si veggono in un piano superiore a quello in cui appariscono i più vicini. Può anche avvenire che un oggetto veduto in distanza si vegga da due punti diversi in luoghi diversi. Supponete, che l'occhio situato in P vegga due oggetti A, e B, e che la distanza frà A e B sia compresa da un angolo ottico meno di un minuto secondo, questa distanza sarà invisibile, ed i due oggetti A, e B appariranno contigui; supponete inoltre, che l'occhio cambj luogo, e che situato in G vegga due oggetti A e C, e che per la stessa ragione vegga A contiguo a C; avverrà così, che l'occhio situato in due punti diversi P, e G vedrà lo stesso oggetto in due luoghi diversi, cioè contiguo a B, e contiguo a C, sebbene l'oggetto non abbia cambiato luogo.

§. 91. Il moto presenta ancora diverse apparenze, per la ragione delle diverse apparenze dello spazio. Difatti se due mobili, in disuguali distanze dall'occhio, si muovano con uguali velocità, il più vicino apparirà dotato di maggior velocità, poichè gli spazii descritti da' due mobili nello stesso tempo essendo uguali, appariranno disuguali, per la diversa distanza in cui sono dall'occhio.

Il moto diviene insensibile, allorchè la ragione dello spazio percorso in un secondo di tempo, alla distanza dell'oggetto dall'

occhio è impercettibile. Ciò può avvenire tanto se un oggetto vicino si muova molto tardi, quanto se un oggetto che si muove con gran celerità sia in una enorme distanza dall'occhio, poichè nell'uno, e nell'altro caso lo spazio percorso in un secondo di tempo è misurato da un angolo visuale molto piccolo; per questa ragione ci è insensibile tanto il moto dell'indice nell'orologio, che il moto del sole.

Se un corpo in moto può apparire in quiete, un corpo in quiete può anche apparire in moto. Basta ricordarsi che l' occhio guardando un oggetto da punti diversi può vedere un oggetto immobile in luoghi diversi; e più generalmente ancora basta riflettere, che un oggetto sembra muoversi allorchè l'estremità de' raggi, che colpiscono la retina, la colpiscono successivamente in parti diverse; ora ciò può accadere, sì pel moto dell'oggetto, che pel moto dell' occhio ; all' occhio che si muove sembra dunque, muoversi un oggetto immobile. Col principio stesso si spiegano dunque le diverse apparenti grandezze degli oggetti, le loro diverse apparenze di figura, di luogo, e di moto.

§. 92. Loke ha saviamente osservato, che noi non acquistiamo l' idea della *successione* per mezzo del moto, ma che percepiamo il moto d' un corpo allorchè questo eccita nello spirito un'idea di successione: » Un uomo, dice questo filosofo, che guar-

» da un corpo, che attualmente si muove,
» non vi scorge alcun, moto se questo moto
» non eccita in lui una serie costante d'idee
» successive... E questa, io credo, è la ragio-
» ne, per cui non percepiamo i moti molto
» lenti, sebbene costanti... Come questi mo-
» ti successivi non ci colpiscono per una
» serie costante di nuove idee, che si suc-
» cedono immediatamente l'una all'altra
» nel nostro spirito, noi non abbiamo al-
» cuna percezione di moto, poichè come il
» moto consiste in una successione conti-
» nua, non percepiremo questa successione,
» senza una successione costante d'idee, che
» ne provengono.

» Se l'impressione è estremamente pron-
» ta, non vi sentiamo alcuna successione
» negli stessi casi, in cui è evidente di es-
» servi una successione reale. Che una pal-
» la di cannone passi a traverso d'una ca-
» mera, e che nel suo cammino porti seco
» qualche membro d'un corpo di un uo-
» mo, è una cosa tanto evidente per quan-
» to alcuna dimostrazione possa esserlo, che
» la palla dee bucare successivamente i
» lati opposti della camera. Non è meno
» certo, che dee toccare una parte della
» carne pria dell'altra, e così di seguito;
» ed intanto io non penso, che alcuno di
» coloro che hanno sentito, o udito un tal
» colpo di cannone, che abbia bucato due
» muraglie lontane l'una dall'altra, abbia
» potuto osservare alcuna successione nel

» dolore, o nel suono di un colpo sì pronto.
» Allorchè un corpo si muove in giro
» in un tempo minore di quello, che è ne-
» cessario alle nostre idee, per poter suc-
» cedersi nel nostro spirito le une alle al-
» tre, esso non sembra essere in moto, ma
» sembra essere un circolo perfetto, ed in-
» tiero della stessa materia o colore del
» corpo, che è in moto, ed in niun modo
» una parte di un circolo in moto (1).

Queste osservazioni dell' illustre filosofo che ho citato, confermano il principio su cui ho io poggiato la dottrina della visione. Io ho detto, che le diverse successive impressioni de' diversi globetti luminosi, da' quali è composto un raggio di luce, facendosi con tanta rapidità, che non eccitano nello spirito una successione di sensazioni, e perciò coesistendo insieme, producono l'apparenza della distanza.

§. 93. Il principio di cui parliamo non solamente è applicabile a' fenomeni della visione diretta; ma ancora a que'della visione riflessa, e rifratta.

Più volte ho osservato nel primo tomo di quest'opera, che le verità primitive di fatto sono molte, e che non si possono ridurre ad una sola. Per ispiegare i fenomeni della catottrica, oltre del principio stabilito, che noi vediamo l'oggetto nell' estremi-

---

(1) Loke *essai ec. liv.* II. *c. XIV.*

tà esteriore del raggio, che colpisce la retina, bisogna implorarne un altro, e si è, che negli specchi l'angolo d'incidenza fatto dal raggio luminoso è uguale all'angolo di riflessione, e che i due raggi incidente, e reflesso sono in uno stesso piano perpendicolare allo specchio. Con questo principio particolare combinato colle verità della visione diretta si possono spiegare tutti i fenomeni, che offre la catottrica, la quale sviluppa la teorica della luce riflessa dagli specchi: » Un Geometra, dice l'Abate Nollet, il quale sappia per esperienza: 1. che » la luce si muove sempre in linea retta in » un mezzo omogeneo: 2. che nell'incontro » degli specchi fa l'angolo della sua rifles» sione uguale a quello della sua inciden» za, può far di meno de' mezzi, che io so» no per usare a fine di spiegare i princi» pali principj della catottrica. (1). »

Ogni oggetto visibile dee riflettere la luce, mentre noi non possiamo nulla vedere senza la luce.

Questa condizione è necessaria non solo ne' corpi opachi, ma anche ne' corpi diafani, poichè se questi dessero passaggio a tutta la luce, e non ne riflettessero parte veruna, non si potrebbero da noi vedere.

Ma non tutti i corpi opachi riflettono in ugual modo la luce: Alcuni la rifletto-

---

(1) *Fisica lez. XVI.*

no in modo, che produce la visione di loro stessi solamente; altri la riflettono anche in modo da render visibili gli altri oggetti, da' quali la luce è scagliata, tali sono gli *specchi*, cioè i metalli puliti, e i vetri foderati di un amalgama fatto di mercurio, e di stagno.

Supposti questi principj, supponiamo, che il punto A mandi su di uno specchio piano i due raggi AE, AD: questi si riflettono nell' occhio facendo gli angoli d' incidenza uguali agli angoli di riflessione. Ora l'occhio dee vedere il punto visibile nell'estremità del raggio; in conseguenza dee vedere il punto A nell' estremità de' raggi riflessi, perciò dee vederlo in un punto comune a' due raggi. Ma questi raggi, partendo da due punti diversi dello specchio, non possono avere questo punto comune nello specchio stesso; debbono dunque averlo al di là dello specchio; il visibile dee perciò vedersi al di dietro dello specchio, ed ecco spiegato il fenomeno.

Osservate: 1. che i raggi mandati da uno stesso punto dell'oggetto non possono riflettersi da uno stesso punto dello specchio: 2. che uno stesso raggio non può riflettersi in due, o più punti diversi: 3. che da qualsivoglia punto dello specchio si riflettono de' raggi, provenienti da qualunque punto dell'oggetto, e si riflettono a diversi punti senza confondersi; perciò in ciascuno punto dello specchio si formano due

piramidi, una *incidente*, la quale ha la sua base nell'oggetto radiante; l'altra riflessa, la cui base si fa continuamente maggiore. Ma mi direte che il punto di concorso de'due raggi riflessi dietro lo specchio, di cui abbiamo parlato è affatto immaginario. Io ne convengo, e ciò appunto conferma la verità del principio, che ho stabilito. Lo spirito dee vedere l'oggetto nell'estremità esteriore del raggio, che colpisce la retina. Per farsi la visione distinta è necessario, che i raggi provenienti da uno stesso punto dell'oggetto si riuniscano in un punto della retina. Riguardo a'rapporti de' raggi coll' occhio è lo stesso, che i due raggi riflessi partano da due punti dello specchio, o che partano dal punto del concorso al di là dello specchio. In conseguenza questi due raggi si debbono riunire in uno stesso punto della retina. In questa supposizione non v'ha ragione per cui lo spirito vegga l'oggetto, o sia il punto visibile nell'estremità di un raggio piuttosto, che in quella dell' altro: ed essendo per una legge della sua natura obbligato a veder l' oggetto nell'estremità esteriore del raggio, egli è costretto di vederlo nella riunione de' due raggi riflessi dietro lo specchio. Più: la sensazione dello spirito dee corrispondere all' impressione fatta nell'organo; ora nel caso di cui parliamo, l'impressione, che i due raggi riflessi da' due punti dello specchio fanno su la retina, è la stessa di quella,

che farebbero, se questi raggi fossero rifles-
si direttamente dal punto dell' oggetto situa-
to nel luogo del concorso dietro lo spec-
chio; l' oggetto dee esser dunque veduto in
questo luogo.

§. 94. La stessa legge si verifica ne' fe-
nomeni della rifrazione. Se un bastone drit-
to s' immerge nell' acqua, esso nel punto
della immersione sembra rotto. Per aver
luogo questo fenomeno è necessario, che l'
estremo visibile del bastone posto nell' ac-
qua sia veduto in una direzione, che fac-
cia angolo colla parte del bastone posta fuo-
ri dell'acqua. Il cammino della luce ne' mez-
zi uniformi è rettilineo; il raggio dunque
che parte da un tal punto, pria di uscire
dall' acqua è nella direzione stessa di quel-
lo che parte dall' estremo del bastone, che
poggia su la superficie dell' acqua; giacchè
il bastone si suppone dritto; l' occhio non
vede dunque il primo punto del bastone nell'
estremità del raggio ch'è nell' acqua; questo
raggio passando dall'acque nell'aria si rifran-
ge deviando dal suo primo cammino; e l'oc-
chio è obbligato a veder questo punto nella
direzione del cammino, che ha seguito il rag-
gio nell' aria, cioè in quella del raggio re-
fratto, non già in quella del raggio inci-
dente.

Io non mi tratterrò più a sviluppare le veri-
tà della scienza della luce. Io credo, se non m'

ingauno, che le verità primitive sperimentali di questa scienza si riducono alle tre seguenti: Per la luce diretta: *Ogni punto luminoso, o illuminato diffonde in linea retta de' raggi per ogni direzione possibile.* Per la luce riflessa: *l' angolo d' incidenza è uguale all' angolo di riflessione.* Per la luce rifratta: *Un raggio di luce passando obliquamente da un mezzo più denso in un mezzo meno denso, si rifrange discostandosi dalla perpendicolare; passando poi da un mezzo meno denso in uno più denso si rifrange accostandosi alla perpendicolare; e la ragione del seno dell' angolo d' inclinazione al seno dell' angolo rifratto è costante.*

Combinando queste verità con quella che enuncia la legge delle sensazioni visuali, cioè: *l' occhio vede l' oggetto nell' estremità esteriore di una retta tirata dal punto della retina colpito dal raggio al centro dell' occhio, o della pupilla*, ed applicando a queste verità sperimentali la fiaccola della Geometria, e del calcolo si spiegherà un numero prodigioso di fenomeni visuali.

§. 95. Ma udiamo i filosofi, de' quali combattiamo la dottrina su la visione. Malebranche, che ha fatto molte osservazioni importanti su le nostre sensazioni, cerca di stabilire l' azione del giudizio nella percezione della distanza nel modo che siegue: » Il primo, il più universale, ed il più si» curo mezzo che abbiamo per giudicare

» della distanza degli oggetti poco lontani
» è l'angolo che fanno i raggi de' nostri
» occhi, di cui l'oggetto ne è il vertice.
» Allorchè quest'angolo è molto grande,
» noi vediamo l'oggetto molto prossimo, ed
» al contrario quando è molto piccolo lo
» vediamo molto lontano. Ed il cambiamen-
» to, che avviene nella situazione degli oc-
» chi nostri, secondo i cambiamenti di que-
» st'angolo è il mezzo, di cui l'anima no-
» stra si serve, per giudicare dell'allonta-
» namento, o della prossimità degli ogget-
» ti. Poichè nello stesso modo che un cieco,
» il quale avrebbe nella sua mano due ba-
» stoni dritti, de'quali non saprebbe la lun-
» gezza, potrebbe per una spezie di *geome-*
» *tria naturale* giudicare presso a poco del-
» la distanza di qualche corpo toccandolo
» coll'estremità di questi due bastoni, per
» cagione della disposizione, e dell'allonta-
» namento, in cui le sue mani si trovereb-
» bero; così si può dire che l'anima giu-
» dica della distanza di un oggetto dalla
» disposizione de' suoi occhi (1).

Secondo il filosofo citato lo spirito conosce, per mezzo della disposizione degli occhi, gli angoli che gli assi ottici fanno co'rispettivi semidiametri delle due pupille, e la distanza de'centri delle due pupille, e

---

(1) Malebranche *recherche dè la verité liv.* 1. *c. IX.*

da ciò deduce la grandezza dell' angolo, che formano gli assi ottici, il cui vertice è nel punto oggettivo, e dalla grandezza di quest' angolo giudica della distanza.

§. 96. Berkelejo non fu soddisfatto della dottrina malebranchiana; egli scive così: » Io so » esservi un'opinione ricevuta, che con l'alte- » rarsi la disposizione degli occhi; lo spirito » concepisce, se l'angolo degli assi ottici vien » fatto maggiore, o minore, e che in con- » formità di ciò per una spezie di naturale » geometria giudica, che il punto della lo- » ro intersezione sia più dappresso o più » lungi. Ma che ciò non sia vero, io ne » son convinto dalla mia propria esperien- » za. Poichè io non son conscio di fare al- » cun tale uso di quella percezione, che » ho per lo giro de' miei occhi. E per me » far questi giudizj, e cavar queste conse- » guenze da ciò, sensa saper di farlo, mi » sembra affatto incomprensibile.

Il filosofo di cui parliamo parte da questi due principj: » 1. La distanza per se » stessa, e immediatamente non può esser » veduta: 2. La stima che facciamo della » distanza di oggetti considerabilmente ri- » moti, è piuttosto un atto del *giudizio* fon- » dato su l'esperienza che del *senso.*

Indi ragiona così: » È certo per l'es- » perienza, che quando noi guardiamo ver- » so un oggetto vicino con amendue gli » occhi, secondo che esso si accosta, o si » allontana da noi, resta alterata la disposi-

» zione de' nostri occhi colla diminuzione,
» o ampliazione dell' intervallo, ch'è fra le
» pupille. Questa disposizione, ed un tal
» giro degli occhi viene accompagnato da
» una sensazione, che è ciò che in questo
» caso porta nello spirito l'idea di maggio-
» re, o minore distanza.

» Non è già che vi sia alcuna natura-
» le, o necessaria connessione fra la sensa-
» zione, che abbiamo per un tal giro de-
» gli occhi, e la maggiore, o minore di-
» stanza: ma perchè lo spirito con una co-
» stante esperienza ha ritrovato, che diffe-
» renti sensazioni corrispondenti alle diffe-
» renti disposizioni dell' occhio sono accom-
» pagnate ciascuna da un differente grado
» di distanza nell' oggetto; si è stabilita un'
» abituale, ed ordinaria connessione fra que-
» ste due sorti d'idee; in modo che lo spi-
» rito appena percepisce la sensazione che
» risulta da un differente giro, che si dà
» agli occhi, per portar le pupille più ap-
» presso, o più lungi; ch' egli percepisce
» insieme la differente idea di distanza, che
» soleva andar congiunta con questa sensa-
» zione. Come per lo appunto udendosi
» un certo suono, è suggerita immediata-
» mente all' intendimento l'idea, che il co-
» stume con quel suono ha legata (1).

---

(1) *Nuova Teorica della visione sez. XVI. e seguenti.*

Io priego il Lettore di osservare in BERKELEJO la dottrina, che riguarda gli avvenimenti della natura in congiunzione, ma non in connessione; e di notare in conseguenza come i pensamenti di quest' idealista preparano lo scetticismo di HUME.

§. 97. CONDILLAC convenne con BERKELEJO, che cogli occhi lo spirito non percepisce immediatamente la distanza; ma egli fu obbligato da alcune massime, che avev' adottato, ad ammettere i giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni. Egli cercando la soluzione del problema d' ALEMBERT; cioè *come lo spirito percepisce un fuor di se?* riguardò tutt' i sensi come *soggettivi*, ed il tatto solo come *oggettivo;* allora fu obbligato di cercare: *come i sensi, che di lor natura son soggettivi divengono oggettivi*? Per risolvere un tal problema, si presentarono a questo gran pensatore i giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni, i quali erano stati adottati da MALEBRANCHE, e da LOKE stesso nelle sensazioni visuali.

È però da stupire, che CONDILLAC adotti ancora, senz'accorgersene, *la geometria naturale* di Malebranche: egli scrive così : » La statua senza alcuna conoscenza della » Geometria, si condurrebbe, andando al » tasto, secondo i principj di questa scien» za; e per dire ancora più, avviene così, *che nello sviluppamento delle nostre facoltà vi sono de' principj, che ci sfuggono, nel*

tempo stesso che ci guidano. Noi non gli distinguiamo punto, ed intanto non facciamo cosa alcuna che per la loro influenza (1).

§. 98. L'ipotesi esposte non sono soddisfacenti. Se la distanza si percepisce anche con un solo occhio, e MALEBRANCHE stesso ne conviene; l'angolo degli assi ottici, di cui egli parla, non è necessario per percepirla.

Se BERKELEIO rigetta i giudizj ammessi da MALEBRANCHE, perchè non ne ha la coscienza; ha forse il dritto di riguardare la percezione della distanza come un giudizio, e non come una sensazione, nell' atto che la coscienza come sensazione la reclama?

Se CONDILLAC fa derivare tutte le nostre conoscenze dalle sensazioni, se rigetta come ridicola l' ipotesi de' principj innati, come può egli ammettere: » che nel» lo sviluppamento delle nostre facoltà vi » sono de' principj, che ci sfuggono nel » tempo stesso, che ci guidano? Domando: i principj, di cui quì parla CONDILLAC e così caratterizzati, sono essi differenti, da' principj innati ch'egli combatte?

Se BERKELEIO avesse conosciuto il pericolo, che v'è a mal principiare, egli non avrebbe adottato alla cieca i due principii da cui è partito, cioè: 1. La distanza non

---

(1) *Traité des sensations* 2. *p. c.* 8.

può esser percepita per se stessa: 2. La distanza non ci è manifestata dalla sensazione, ma dal giudizio. Io ho confutato tutti e due questi principj; La dottrina dunque di quest'idealista crolla con essi.

§. 99. » La statua, così Condillac, si » accostuma a legare differenti idee di » distanza, di grandezza, e di moto a differenti impressioni di luce. Ella non sa » invero, che le immagini dipinte in fondo dell'occhio diminuiscano a proporzione delle distanze. Ella non sa ancora, che » vi sieno queste immagini. Ma prova differenti sensazioni, ed i giudizj, di cui si » fa un abitudine, secondo le circostanze, » venendo a confondersi colle sue sensazioni; non sente più ne' suoi occhi la luce, » ed i colori; gli sente all'altra estremità » de' raggi, come sente la solidità, la fluidità ec. al termine del bastone, con cui » ella tocca i corpi.

» Intanto qualunque memoria, che abbia della grandezza di un oggetto, questa memoria non può impedirlo di diminuire a' suoi occhi, a misura, che l'oggetto si allontana da lei. Ecco la ragione » di questo fenomeno. Un oggetto non è » visibile, che fintanto che l'angolo, che » determina l'estensione della sua immagine su la retina è di una certa grandezza. » Io suppongo, che debba essere almeno di » un minuto: ma ciò serve solamente per » fissare le nostre idee, poichè il fatto dee

» variate secondo gli occhi. In questa sup-
» posizione si concepisce facilmente, che un
» oggetto, veduto distintamente ad una cer-
» ta distanza non può allontanarsi, senza
» che a ciascuno istante gli angoli, che fa-
» cevano vedere le menome parti non di-
» vengano più piccoli, e che molti non si
» trovino al di sotto di un minuto. Bisogna
» ancora, che in alcuni i lati si appossimi-
» no sino a confondersi in una sola linea.
» Così di molti angoli se ne formerà uno,
» i cui lati si confonderanno ancora, se l'
» oggetto continua ad allontanarsi. Vi sa-
» ranno dunque delle parti, che cesseranno
» di dipingersi su la retina. Elleno si riu-
» niranno, si penetreranno, si confonderan-
» no con quelle, che si dipingeranno anco-
» ra, e l'estremità dell'oggetto si approssi-
» meranno. L'immagine, per esempio, del-
» la testa di un uomo si farà senza distin-
» zione di tratti.

» Ora il tatto non insegna l' occhio a
» vedere gli oggetti nella loro verace gran-
» dezza, se non perchè gl' insegna a distin-
» guerne le parti, ed a percepirle le une
» fuori delle altre. Ciò non può farsi, se
» non fintantochè le parti sono dipinte di-
» stintamente su la retina: *perchè gli occhi*
» *non saprebbero arrivare a distinguere nelle*
» *loro sensazioni ciò che non vi sarebbe.* Egli-
» no debbono dunque giudicare un ogget-
» to più ammassato, e più piccolo, quan-

» do è in una lontananza, in cui quantità
» de' tratti della sua immagine si confon-
» dono. *Per conseguenza a qualunque di-*
» *stanza sia un oggetto, continua ad appari-*
» *re della stessa grandezza, fintantochè la di-*
» *minuzione degli angoli non altera sensibil-*
» *mente l' immagine, che si dipinge su la re-*
» *tina*, e perche quest' alterazione si fa per
» gradi insensibili, perciò avviene, che un
» oggetto sembra diminuire insensibilmen-
» te. (1)

§. 100. Io ammetto ben volentieri la spiegazione di Condillac del fenomeno ottico, di cui parliamo; ma osservo, che essa distrugge direttamente la sua Teorica su la visione, e conferma senza replica, la mia. Questo filosofo stabilisce: 1. che le sensazioni visuali non ci fanno percepire per se stesse, nè grandezze, nè figure, nè distanze: 2. che lo spirito giudicando, secondo le lezioni del tatto, che alcune date sensazioni visuali suppongano una data grandezza, figura, e distanza nello oggetto, che le produce, ed identificando questo giudizio colla sensazione, sembra che sente cogli occhi le diverse grandezze, figure, e distanze dello oggetto. Or ciò supposto se lo spirito ha conosciuto, per mezzo dell' esperienza, che alcune date sensazioni visuali suppongano l'altezza di 10. palmi, la figura di

(1) *Traité de sensations* 3. *p. c.* 3.

un cubo, la distanza di 100. palmi, variando la sensazione colla sola variazione della distanza di 100. palmi a 150.; non dovrebbe, secondo la dottrina di Condillac, variare se non che la sola sensazione della distanza; poichè lo spirito giudicando, in seguito delle lezioni del tatto, non dee giudicar variata, che la sola distanza; non già la grandezza, e la figura ancora, che il tatto gli dimostra di rimaner le stesse; ciò intanto ripugna all' esperienza, la quale ci mostra anche una variazione nella grandezza, e nella figura: lo spirito non è dunque istruito dal tatto a vedere al di fuori le grandezze, le figure, le distanze, e la Teorica della visione di Condillac ripugna direttamente a' fenomeni ottici. Questo filosofo per ispiegare il fenomeno della diminuzione della grandezza apparente dell' oggetto coll' aumento della distanza, ricorre alla diminuzione della immagine dipinta su la retina, e ricava questa diminuzione dalla diminuzione dell' angolo ottico; ma ciò è appunto un riconoscere come una legge primitiva: che lo spirito vede immediatamente il punto visibile nell' estremità esteriore del raggio, che colpisce la retina; ciò è un riconoscere la falsità de' giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni visuali.

§. 101. » La Statua, continua Condillac, determina alcune volte le distanze » pel grado di chiarezza delle figure, che » si offrono a' suoi occhi. Avendo sovven-

» te osservato, ch'ella vede più confusa-
» mente gli oggetti, che sono lontani, e
» più distintamente que' che sono vicini,
» lega l'idea di lontananza alla veduta con-
» fusa di una figura, e l'idea di prossimi-
» tà alla veduta distinta. Ella prende dun-
» que l'abitudine di vedere un oggetto
» molto lontano, quando lo vede poco di-
» stintamente, e di vederlo vicino, quando
» ne distingue le parti. Allora giudicando
» della grandezza per mezzo della distanza,
» come giudica in altre occasioni della di-
» stanza per mezzo della grandezza, ella
» vede più grande ciò, che vede più lontano.
» *Due alberi, per esempio, che le invieran-*
» *no immagini della stessa estensione, non le*
» *sembreraunoo uguali, nè alla stessa distan-*
» *za*, se l'uno si dipinge più confusamente
» dell'altro: ella vedrà più grande, e più lon-
» tano quello, ove distinguerà meno cose.
» Una mosca ancora le sembrerà un'uccel-
» lone nell'allontanamento, se passando
» rapidamente davanti i suoi occhi, non
» lascia percepire, che una immagine con-
» fusa, simile a quella di un uccello lon-
» tano. Questi principj son conosciuti da
» tutto il mondo, e la pittura gli confer-
» ma. Un cavallo, che occupa su la tela lo
» stesso spazio di un montone, sembrerà
» più grande, e nell'allontanamento posto-
» chè sia dipinto di una maniera più con-
» fusa.

» Così avviene, che le idee di distanza,

» di grandezza, e di figura acquistate da
» principio per mezzo del tatto, ci presta-
» no in seguito de' soccorsi per rendere i
» giudizj della veduta più sicuri.

» La nostra Statua, vedendo lo spazio
» prendere profondità a' suoi occhi, ha an-
» cora un mezzo per conoscere con mag-
» gior precisione le distanze, e per conse-
» guenza le grandezze: questo mezzo si è
» di portar la veduta su gli oggetti, che
» sono fra lei, e quello, che ella fissa. El-
» la lo vede più lontano, e più grande,
» se ne è separata da campi, da boschi, e
» da fiumi; perchè l' estensione de' campi,
» de' boschi, e de' fiumi, essendole nota, è
» questa una misura, che determina quan-
» to ella ne è lontana: ma se qualche ele-
» vazione le nasconde gli oggetti interme-
» diarj, non giudicherà della sua distanza,
» che intanto che qualche circostanza le ne
» richiamerà la grandezza. Un cavallo im-
» mobile può, per esempio, sembrarle as-
» sai piccolo, ed assai vicino. Egli si muo-
» ve, a' suoi moti ella lo riconosce, subito
» lo giudica della grandezza ordinaria, e
» lo percepisce nell' allontamento.

» Ella lo crede subito assai piccolo, ed
» assai vicino, perchè alcun oggetto inter-
» mediario non le ne fa vedere la distan-
» za, e che alcuna circostanza non le in-
» segna ciò che può essere; ma tostochè il
» moto lo fa a lei riconoscere, lo ve-
» de presso a poco della grandezza, che sa

» appartenere a questo animale; e lo vede
» lungi da lei, perchè giudica, che la lon-
» tananza, sia la sola causa, che abbia po-
» tuto renderlo sì confuso a' suoi occhi.

§. 102. Che colle nostre sensazioni sieno associati quasi sempre de' giudizj subitanei e di una velocità inconcepibile, e che questi influiscano sulla condotta della nostra vita, è una verità che l'esperienza ci insegna. Sono nella mia casa: odo nella strada la voce di un mio figliuolo, che da qualche tempo era assente, ecco, dico, il mio figliuolo, che viene a me, e corro immantinenti ad abbracciarlo. È evidente, che colla semplice sensazione del suono si associano subitamente de' giudizj, e che io non posso distinguere alcuna distanza di tempo fra l'una, e gli altri. Alla sensazione del suono attuale, lo spirito riproduce quella altra volta provata della voce del mio figliuolo; io deduco da ciò l'identità dell'individuo: giudico che quest'individuo mi renderà felice, che debbo dargli segno della mia allegrezza, affrettare la mia felicità, e correre in conseguenza ad abbracciarlo. Io volgo gli occhi, e veggo un mio amico che piange l'interrogo subito su la cagione, che l'affligge: quanti giudizj si uniscono qui alla sensazione, ed influiscono su la mia condotta! giudico, che il corpo, che mi colpisce ha un'anima sensibile, e che soffre: giudico, che l'individuo, che soffre, è lo stesso che ha avuto con me

i rapporti di amicizia: io giudico, che debbo sollevarlo: giudico, che per sollevarlo, mi è necessario di conoscere la cagione, che gli reca dolore: io giudico, che per conoscerla, debbo, saperla da lui: io giudico, che per saperla da lui, debbo interrogarlo. Tutti questi giudizj sono istantanei, abituali e necessariamente coesistono colla sensazione. Io non ne moltiplico gli esempj: ciascuno, riflettendo su la serie giornaliera delle sensazioni, può moltiplicarli a suo piacere. Esistono dunque incessantemente in noi de' giudizj subitanei, che concorrono colle nostre sensazioni a regolare la serie delle nostre azioni.

Anzi osservate, che coesistono molte operazioni intellettuali, il concorso delle quali è necessario, per dar nascita ad alcuni sentimenti semplici dell'anima. I giudizj di cui abbiam parlato suppongono gli atti della reminiscenza.

§. 103. Ma tutti questi giudizj ed atti dello spirito non alterano punto le nostre sensazioni: essi concorrono colle stesse allo stesso oggetto, ma lasciano le sensazioni nella loro purità; non è dunque necessario, che i giudizj resi abituali, ed instantanei, unendosi alle nostre sensazioni debbano alterarle. La luce è più densa a misura ch' è più vicina al punto raggiante; la sua densità, ed efficacia si vanno diminuendo di mano in mano, ch' essa si discosta dal punto luminoso; ed i matemateci dimostra-

no, che le densità della luce sono nella ragione inversa del quadrato delle distanze dal corpo luminoso. Questa verità si conosce anche per mezzo dell' esperienza; perciò in circostanze uguali, la maggiore distanza è legata ad un chiarore più debole e viceversa; ora lo spirito il quale è avvezzo a legarè ad un chiarcre più forte una maggiore vicinanza, e ad un chiarore più debole una vicinanza minore, prescindendo della diversità delle circostanze, giudica dalla maggiore, o minore luce, la minore, o maggiore distanza dall' oggetto, e così cade in errore. Egli giudica, che una stanza, le cui mura sono imbiancate, sia minore in grandezza della stessa stanza pria dell' imbiancamento, poichè giudica i muri più vicini. Similmente un campo coperto di neve sembre minore dello stesso campo vestito di verdi piante: i monti cospersi di neve sembrano più vicini; le fiamme sembrano più vicine in tempo di notte; i corpi opachi più vicini nel giorno, che nel crepuscolo. Tutte queste apparenze non sono che de' giudizj abituali, istantanei, e falsi. Ma essi non son falsi se non perchè non sono uniformi alle grandezze delle immagini. Si fa un abuso di linguaggio allorchè si dice, che noi vediamo la stanza imbiancata minore della stanza stessa prima dell' imbiancamento. Più grande, e meno grande sono de' rapporti, ed i rapporti sono l' oggetto del giudizio; in questo caso dunque abbiamo de'

giudizj falsi; ma questi giudizj, che si mescolano colla sensazione, non l'alterano punto. Se non avessi veduto la stanza pria dell' imbiancamento, io non formerei il giudizio, di cui parliamo; ora si può egli forse asserire, che la sensazione sia diversa in questo caso da quella, che io sperimento, dopo d'aver veduta la stanza non imbiancata? Le sensazioni sono le stesse nell' uno caso, e nell' altro; solamente nel secondo caso vi è unito un giudizio, una percezione di un rapporto fra due sensazioni, una primitiva l'altra riprodotta. La sensazione, relativamente alla grandezza, di un campo coperto di neve è la stessa tanto nel caso in cui questo campo si vede, dopo di essersi veduto coperto di piante verdi, quanto nel caso in cui la prima volta che si vede, si vede coperto di neve; ma nel primo caso coesistendo alla sensazione de' giudizj abituali, lo spirito prova un certo tentimento di sorpresa che non prova nel secondo caso, sentimento il quale suppone la coesistenza di alcuni atti dello spirito colla sensazione, ma non già la compenetrazione degli stessi colla sensazione.

Quel che fa illusione su questo soggetto, si è il vocabolo *vedere*. Noi impieghiamo questo vocabolo per denotare tutto il complesso delle operazioni, ed affezioni dell' anima, che coesistono colle sensazioni visuali: noi diciamo: *ho veduto il mio ami-*

co molto afflitto. Ora l' afflizione è un sentimento dell' anima; ella non può dunque esser l' oggetto della visione degli occhi. Allorchè io veggo il mio amico, molti giudizj si uniscono alle sensazioni visuali: io giudico, che quest' oggetto visibile è lo stesso di quello, che ebbe certi dati rapporti con me: io giudico, che il colore, e la posizione del suo volto nascono da un sentimento di dispiacere, e di mestizia, che modifica l' anima sua. Il vocabolo *vedere* ha dunque due sensi uno più ristretto, l' altro più esteso, col primo s' indica la sola sensazione visuale, col secondo si esprime la sensazione visuale, e tutto il complesso delle operazioni intellettuali, che l' accompagnano.

Allorchè io veggo la stanza imbiancata, accade nel mio spirito una sensazione visuale: questa produce la memoria della stessa stanza pria dell' imbiancamento: in seguito di queste due idee, io pronuncio un giudizio su la loro grandezza; il vocabolo *vedere* nel suo senso proprio e ristretto, non dovrebbe esprimere, che la sola sensazione visuale: io dovrei dire: *io veggo la stanza imbiancata*: *io mi ricordo della stessa stanza non imbiancata*: *io giudico*, *che la grandezza della prima immagine è maggiore della grandezza della seconda.* Con questa precisione di linguaggio non vi sarebbe forse stato luogo alla illusione su questo soggetto; ma esprimendo il vocabolo

vedere tutto il complesso di queste operazioni intellettuali, dicendo: *io veggo la stanza imbiancata minore della stanza non imbiancata*, si crede, che non si esprima, che la sola sensazione, e perciò s' immaginano de' giudizj, che alterano le sensazioni. Ma la semplice analisi del fenomeno avrebbe fatto sparire l' impero trasformante di questi giudizj.

§. 104. Quello che abbiamo osservato su la maggiore, o minore luce, che si riflette dagli oggetti agli occhi nostri, dee osservarsi ancora su la visione più ó meno distinta. Nelle maggiori distanze cessano di vedersi le parti minori degli oggetti, e perciò l' oggetto diviene più confuso; lo spirito, il quale si è avvezzato a legare una maggiore distanza alla veduta confusa, che alla veduta distinta dell' oggetto; forma su questi motivi i suoi giudizj su le distanze.

La ragione, per cui questi giudizj son falsi alcune volte, si è perchè lo spirito prescinde dalla diversità delle circostanze. Un corpo opaco, per esempio, che è illuminato da una stessa quantità di luce, e che ne rifletterebbe la stessa quantità, tanto quando si mira più davvicino, che quando si mira più da lontano, si giudicherebbe con ragione più vicino allorchè produce una sensazione di maggior chiarezza; ma se la luce da cui è illuminato, è minore in un tempo di quella, onde è illuminato in un' altro, questa circostanza diversa, fa

formare un giudizio abituale falso. Così avviene per i corpi opachi immobili, veduti dalla stessa distanza nel pieno giorno, e nel crepuscolo. Lo stesso avviene allorchè si volge lo sguardo ad alcuni luoghi, quando dopo una dirotta pioggia, scorgesi l'aria del tutto pura, e serena. Egli è vero che un oggetto più vicino cagiona una impressione più vivace, ma ciò avviene nelle stesse circostanze; queste cambiate, la maggior vivacità dell'impressione non dee far concludere una maggior vicinanza dell'oggetto.

§. 105. La ragione, per cui la distanza di un oggetto si crede maggiore, allorchè si veggono fra esso, e noi degli oggetti intermediarj, che quando non se ne veggono, mi sembra esser la seguente. Quando vi sono questi oggetti, la distanza si divide in molte piccole distanze, distinte l'una dall' altra, e che producono una percezione più chiara, o più vivace di quella che producono quando queste parti di distanza sono uniformi, e non distinte. Ciò è analogo agli altri fenomeni: un colore bianco risalta maggiormente a canto ad un color nero; poichè la distanza, ed il contrasto eccita l'attenzione; ora dalla somma di queste piccole distanze, separatamente rilevate, formasi poi la stima dell' intiera distanza dell'ultimo oggetto.

Colla scorta di queste osservazioni i fisici han cercato in vario modo di spiegare

il perchè la Luna ci sembra maggiore nell' orizzonte, che nel zenit, ecco alcune spiegazioni.

» Siccome gli oggetti si presentano di
» ordinario a' nostri occhi con tanta mag-
» gior chiarezza, quanto più vicini a noi
» sono, l'abitudine di vederli così ci spin-
» ge a credere, che quegli oggetti medesi-
» mi siano molto distanti, qualora sono più
» oscuri, e men luminosi del solito. Un au-
» tore Inglese pretende molto verisimilmen-
» te, che per questa ragione veggiam noi
» il Sole, e la Luna piena più grandi all'
» orizzonte, che in qualsivoglia altro sito
» del Cielo, benchè per altro si sappia, che
» questi astri si trovano allora da noi più
» lontani, che nol sono nel zenit; poichè,
» dice egli, siccome la loro luce è allora
» molto indebolita, noi per abitudine ci
» crediamo, che ciò venga da una maggior
» lontananza, e nella stessa foggia noi giu-
» dichiamo essersi avvicinati, qualora mag-
» giormente su'l' orizzonte alzandosi più
» brillanti divongono. Ora quantunque l'
» angolo visuale sia sempre lo stesso, l'og-
» getto da esso abbracciato dee comparir
» maggiore, se più lontano il crediamo.

» Io non credo però, che rigettar si
» debba l'opinione, del Malebranche, il
» quale attribuisce l' apparente grandezza
» della Luna orizzontale all'interponimento
» degli oggetti terrestri. Ciò che prova do-
» ver questo venire in considerazione si è

» che la Luna piena, o il sole levante, es-
» sendo con un tubo, e conseguentemente
» come un corpo isolato rimirato, perde
» molto di quell'apparente grandezza, mas-
» sime quando se ne fa la pruova, prima
» di avere veduto l'astro colla semplice vi-
» sta poichè senza questo protrebbe il pre-
» giudizio trattener l'illusione.

» Bisogna però convenire, che la luna
» piena pare alcuna fiata molto grande al
» suo levare, sebbene l'orizzonte sia limita-
» tissimo, come quando si mira a traverso
» i rami di un grosso albero, immediata-
» mente al di sopra di qualche edificio,
» dietro una montagna vicina ec. Egli è al-
» tresì vero, che quando così inopinatamen-
» te si vede, restiamo sovvente sorpresi dal-
» la sua grandezza, prima di pensare, che
» possa essere un astro; finalmente vi sono
» certi tempi, ne'quali senza cangiare oriz-
» zonte, più sorprendente ci pare quel fe-
» nomeno. La spiegazione del Signor Smith
» a quella del P. Malebranche congiunta
» non mi pare, che soddisfaccia a queste
» osservazioni; che perciò io concludo, che
» l'effetto di cui si tratta, dipende non già
» da una sola, ma da più cagioni insieme,
» le quali bisogna procurare di riunire, per
» trovare una spiegazione compiuta. Perchè
» non si dirà col Regis, che una parte di
» questi effetti viene dalle rifrazioni della
» luce accresciute da' vapori, che regnano
» in maggiore abbondanza nella parte dell'

» atmosfera, a traverso di cui noi veggiamo
» l'astro nel tempo del suo levare? (1)

§. 106. » Ciascuno de' due occhi fissa l'
» oggetto che la mano prende, ciascuno
» rapporta i colori alla stessa distanza, al-
» lo stesso luogo, e come il rovesciamento
» della immagine non impedisce gli occhi
» di vedere un oggetto nella sua vera situa-
» zione; la stessa immagine sebbene doppia
» non gli impedisce di vederlo semplice. La
» mano forza gli occhi a giudicare in se-
» guito di ciò che ella sente in se stessa:
» obbligandogli a rapportare al di fuori le
» sensazioni che provano in essi fa, che
» ciascuno le rapporti su l'unico oggetto, ch'
» ella tocca, ed al solo stesso luogo in cui
» lo tocca. Non è dunque naturale, che lo
» veggano doppio.

Così Condillac (2). Colla legge della visione da me stabilita nel §. 87. si spiega facilmente come il rovesciamento dell'immagine non impedisce la veduta dell'oggetto nella sua vera situazione, poichè come si è detto nel §. 85., il punto estremo dell' oggetto che è in alto, colpisce un punto, che è al basso nella retina urtata, ed un punto oggettivo, ch'è nel basso, ne colpisce uno nella retina ch'è nell'alto.

È facile ancora di spiegare il fenomeno dell' unità dell'oggetto, malgrado la dupli-

(1) Nollet *fisica lez. XV.*
(2) *Op. cit.* 3. *p. c.* 3.

cazione dell'immagine, senza avere il bisogno di ricorrere con CONCILLAC alla istruzione del tatto. L'esperienza c'insegna, che vi ha de' casi, in cui si vede l'oggetto raddoppiato. Se innalzo un bastone verticalmente in faccia al muro di una stanza, e poi ponendomi a rincontro in distanza di due, o tre palmi, ergo il mio dito indice nella direzione del naso discosto per circa sei pollici, e l'oppongo così direttamente al bastone; tutte le volte, che io fisso attentamente lo sguardo sopra il bastone, non ne scorgo, che un solo; ma veggo raddoppiato il mio dito, sebbene la sua immagine sia alquanto confusa. Se poi fisso lo sguardo sul dito, lo veggo unico immediatamente, e mi si raddoppia il bastone; la cui vista è alquanto confusa, laddove il dito mi comparisce distinto.

Ciò supposto io dico, che quando l' oggetto si vede distintamente, e non raddoppiato, ciò avviene perchè gli assi ottici de' coni luminosi, che hanno le basi ne' due occhi, concorrono negli stessi punti dell' oggetto; laddove nel caso contrario non vi concorrono.

La maggior parte degli ottici dà la seguente spiegazione di questo fenomeno.

» La membrana, che veste il fondo
» dell' occhio, e sopra cui si dipinge l'og-
» getto, questa membrana, dissi, è un com-
» posto di fibre appartenenti al nervo ottico;
» e possiam credere, o per lo meno sup-

» porre con molta verosomiglianza, che ne'
» due occhi d'uno stesso individuo, que-
» ste membrane, d'ordinario, si rassomi-
» gliano, nel numero, nell'ordine, e for-
» se ancora nel grado di elasticità dei fi-
» letti nervosi, che le compongono. Ciò po-
» sto, qualora i due occhi verso uno stes-
» so oggetto si diriggono, le immagini ca-
» dono tosto nell'uno, e nell'altro su par-
» ti simili, e corrispondenti al composto,
» di cui ho detto, e le due sensazioni, che
» ne risultano, essendo per dir così, uni-
» sone l'una all'altra, non fanno na-
» scere nell'anima, che una sola, e me-
» desima idea, più forte, e più sicura,
» che per una sola immagine, ma però
» sempre identica.

» Quindi ne siegue, che si dee veder
» l'oggetto doppio, quando le due imma-
» gini cadono nel fondo degli occhi sopra
» parti non analoghe, o non corrisponden-
» ti; e questo infatti succede, qualora que-
» ste parti simili non si trovano rivolte dal-
» la parte dello stesso oggetto, come cia-
» scuno da per se può esperimentarlo pre-
» mendo alquanto da una parte uno de-
» gli occhi a fine di rivoltarlo (1).

Io non contrasto agli ottici, che ho ci-
tato, che quando l'oggetto si vede distin-

(1) Nollet *op. cit. lez. XVII.*

tamente, e non duplicato, le immagini o per dir meglio le impressioni si fanno in parti analoghe della retina o della coroide, ma sostengo, che in questo caso gli assi ottici concorrono nel punto medesimo; ciò si confessa da' difensori stessi di questa opinione: il Signor POLI ragionando su l' esperienza allegata dice: » Volendo ragio-
» nare un poco su tal fatto, si rileverà
» senza fatica, che quando io rivolgo en-
» trambi gli occhi al bastone, fo neces-
» sariamente concorrere in un punto di
» quello ambidue gli assi ottici: e quindi
» fo sì, che essi vadano a ferire i punti
» corrispondenti in entrambe le retine (1).

§. 107. » Il Sig. CHEZELDEN famoso chi-
» rurgo di Londra, ha molte volte avuto
» occasione di osservare de' ciechi nati, a
» cui ha abbassato le cataratte. Com' egli
» ha osservato, che tutti gli hanno presso
» a poco detto le stesse cose, si è limitato
» a render conto di colui, da cui ha rica-
» vato de' fatti più circostanziati. Era que-
» sti un giovanetto di 13. in 14. anni. Bi-
» sogna osservare, che egli non era tanto
» cieco da non distinguere il giorno dalla
» notte. Egli distingueva ancora in una
» gran luce, il bianco, il nero, ed il
» rosso. Ma queste sensazioni erano sì dif-
» ferenti da quelle, ch' egli ebbe nel se-

(1) *Fisica lez. 23. §. 1552.*

» guito, che non potè riconoscerle. Quan-
» do principiò a vedere, gli oggetti gli
» parvero toccare la superficie esteriore del
» suo occhio, la ragione ne è sensibile.

» Pria che se gli togliessero le catarat-
» te, aveva sovvente osservato, che cessava
» di veder la luce, tostochè portava la ma-
» no su i suoi occhi. Egli contrasse dun-
» que l'abitudine di giudicarla al di fuo-
» ri. Ma perchè questa luce era un barlu-
» me debole, e confuso; non distingueva
» abbastanza i colori, per discovrire i cor-
» pi, che glieli inviavano. Non gli giudica-
» va dunque ad una certa distanza; non gli
» era dunque mica possibile di distinguer-
» vi della profondità; e per conseguenza
» dovevano sembrargli toccàre immediata-
» mente i suoi occhi: or l'operazione non
» potè produrre altro effetto, che di ren-
» der la luce più viva, e più distinta. Que-
» sto giovanetto doveva dunque continua-
» re a vederla, ov'egli l'aveva giudicata
» fin allora, cioè dirimpetto al suo occhio.

» In conseguenza egli non percepiva,
» che una superficie uguale alla grandez-
» za di quest' organo (1).

Una delle sorgenti degli errori filosofici si è di far dire all'esperienza ciò, ch'

(1) Condillac *traité des sensations 3. p. c. V.*

ella non dice, confondendo i dati sperimentali colle deduzioni, che si pretendono scendere da questi dati. Lo stato della questione, che ci occupa si è: 1. le sensazioni visuali si limitano a modificar l'anima, senza istruirla di un'esistenza esterna? 2. queste sensazioni ci danno l'idea dell'estensione, e della figura? Ora le esperienze fatte da CHEZELDEN sul cieco nato, di cui parliamo, se provassero qualche cosa, proverebbero su questi due punti, tutto il contrario di quel che pretendono i filosofi, che io qui combatto. Allorchè il cieco nato acquistò la vista, egli vide gli oggetti al di fuori di se: egli gli vide estesi, e figurati.

Ma, dice CONDILLAC, questo cieco non essendo perfettamente cieco, in maniera che non distinguesse il giorno dalla notte, ed alcuni colori, egli aveva imparato dal tatto a vedere al di fuori. Ma ciò io replico, è un supporre ciò, che è in questione; ciò è un voler far dire all'esperienza ciò ch' ella non dice. Se nell'atto che il Sig. CHEZELDEN ha osservato il cieco nato, egli già colle sensazioni visuali, percepiva al di fuori, a quale oggetto ricorrere all'esperienze di CHEZELDEN, per risolvere le questioni, che ci occupano? Io poi non saprei perchè le mani avendo imparato il cieco nato a vedere al di fuori, gli abbiano imparato a rapportare le sue deboli sensazioni visuali su la superficie dell'oc-

chio piuttosto, che su gli oggetti. Gli stessi motivi, che CONDILLAC somministra alla sua statua, per farle estendere sugli oggetti le sensazioni de' colori, eran sufficienti per far che il cieco, di cui parliamo, avesse steso su gli oggetti, in una gran luce, il bianco, il nero, il rosso, che egli distingueva.

§. 108. Il filosofo, il quale non si pasce di arbitrarie supposizioni, osserva che le sensazioni son relative alla natura dell' organo, e che non si può nulla concludere da ciò, che provava il cieco, pria che gli si abbassassero le cataratte, ed anche dopo, a ciò che provano gli uomini dotati di occhi sani, e bene organizzati.

La cataratta è l'opacità del cristallino. In qualunque modo il cristallino divenuto opaco si sopprima, la vista si riacquista, il globo dell' occhio rimane però in uno stato diverso da quello degli occhi sani: poichè rimanendo del tutto riempiuto da' due umori acquoso, e vitreo, i raggi di luce, che più non trovano ostacolo, si raccolgono sopra la retina imperfettamente, perchè loro manca il grado di rifrazione, che d'ordinario ricevono nel cristallino.

CONDILLAC, nel trattato su l'origine delle conoscenze umane, aveva fatto delle sensate riflessioni su l'esperienza del cieco di CHEZELDEN; io le trascrivo qui: » Sebbene noi siamo ancora molto lontani dal » conoscere tutto il meccanismo dell'oc-

» chiò, noi sappiamo, che la cornea è più,
» o meno convessa; che a proporzione
» che gli oggetti riflettono una maggiore,
» o minore quantità di luce, la pupilla si
» restringe, o s'ingrandisce, per dare il
» passaggio ad un minor numero di raggi,
» o per riceverne un numero maggiore:
» si sospetta che il serbatojo dell'umore
» acquoso prende successivamente diverse
» forme. Egli è certo, che il cristallino
» avanza, o retrocede, affinchè i raggi
» della luce vengano precisamente a riu-
» nirsi su la retina, o su la coroide, che
» le fibre delicate della retina sono agitate,
» e scosse in una varietà sorprendente; che
» questo scuotimento si comunica nel cer-
» vello ad altre parti più delicate, e la cui
» molla dee essere più ammirabile. Final-
» mente i muscoli, che servono a far gi-
» rare gli occhi verso gli oggetti, che si
» vogliono fissare, comprimono ancora tut-
» to il globo dell'occhio, e per questa pres-
» sione ne cambiano più, o meno la for-
» ma. Non solamente l'occhio con tutte le
» sue parti debbe esser pronto a tutti questi
» moti, a tutte queste forme ed a mille cambia-
» menti, che non conosciamo, con una pron-
» tezza, che non è possibile d'immaginare; ma
» bisogn' ancora, che tutte queste rivoluzioni
» si facessero in un'armonia perfetta, af-
» finchè tutto concorra a produrre lo stesso
» effetto. Se per esempio, la cornea fos-

» se troppo o troppo poco convessa, per
» rapporto alla situazione ed alla forma
» delle altre parti, gli oggetti ci sembrereb-
» bero confusi, rovesciati, e non distingue-
» remmo, *se ciò che le nostre mani avreb-*
» *bero sentito essere in alto o in basso, sa-*
» *rebbe in effetto in alto o in basso.* Si può
» convincersene servendosi di una lente la
» cui forma non si accorderebbe con quel-
» la dell'occhio.

» Se per ubbidire all'azione della lu-
» ce, le parti dell'occhio si modificano in-
» cessantemente con una sì gran varietà,
» ed una sì gran vivacità, ciò non può av-
» venire se non perchè un lungo esercizio
» ne ha reso le molli più pieghevoli, e più
» facili. Ora non era questo il caso del gio-
» vanetto, a cui furono tolte le cataratte.
» I suoi occhi dopo quattordici anni cre-
» sciuti, e nutriti, senza che egli ne aves-
» se fatto uso, resistevano all' azione degli
» oggetti. La cornea era troppo, o troppo
» poco convessa per rapporto alla situazio-
» ne delle altre parti. Il cristallino di-
» venuto quasi immobile riuniva tuttora
» i raggi al di quà, o al di là della reti-
» na; o se esso cambiava di situazione, non
» si metteva giammai al punto, ove avreb-
» be dovuto trovarsi. Bisognò un esercizio
» di molti giorni, per far muovere insie-
» me delle molli tanto indurite dal tempo.
» Ecco perchè questo giovanetto andiede a

» tentoni per lo spazio di due mesi (1).

Su la visione della distanza, io fo particolarmente questa osservazione : allorchè si dice, che al giovanetto di cui parliamo, gli oggetti sembravano toccare i suoi occhi, si ammette già una percezione di distanza: l' occhio non può veder direttamente se stesso; perciò il vedere un oggetto, senza vederlo in una certa distanza, è una contraddizione: avvicinate la vostra mano al vostro occhio, per quanto vi piacerà; finchè ella sarà visibile, dee essere in una certa distanza dall'occhio, sebbene picciolissima. L'occhio non vede nulla fuori di se, senza vederlo in una qualche distanza; ed allorchè si dice che un oggetto sembra di toccar l' occhio, ciò significa che fra l'oggetto e l' occhio non vi sono altri oggetti frapposti.

---

(1) *Op. cit. 1 pag. sez. VI.*

CAP. VI.

Riassunto delle dottrine esposte. Soluzione di alcune difficoltà.

§ 109. Le sensazioni sono i primi elementi del pensiere; l'analisi delle facoltà dello spirito dee dunque incominciare da quella delle sensazioni. La sensazione, si domanda è per sua natura *soggettiva*, o pure *oggettiva*? Vi sono tre opinioni su questa importante questione: una adotta generalmente la *soggettività* della sensazione; un' altra attribuisce l'*oggettività* alla sola sensazione di solidità; una terza finalmente difende l' *oggettività* di qualunque sensazione. Nel capitolo primo abbiamo esposto tutte e tre queste opinioni: abbiamo esaminato le ragioni colle quali si difendono, e ci siamo determinati per l'ultima. Abbiamo ivi veduto, che le opinioni, le quali contrastano l'*oggettività* della sensazione, partono da un canone vizioso del dommatismo cartesiano, il quale ha esercitato la sua perniciosa influenza nella filosofia.

§. 110. Nello stato di cui abbiamo coscienza tutte le sensazioni sono *oggettive*: or se secondo i difensori della prima, e

della seconda opinione, tutte le sensazioni, o alcune di esse sono *soggettive*, come divengono esse *oggettive*? In una parola: onde viene l'*oggettività* delle sensazioni? Qui si presentano i giudizj, i quali resi abituali, si rendono indiscernibili, ed imprimono l'*oggettività* alle sensazioni. La dottrina di siffatti giudizj è stata esaminata nel capitolo secondo. Quest'esame è fondamentale nella critica della conoscenza, e semplificando l'espressioni ci pone in un punto sublime, di veduta. Il giudizio è un atto dello spirito, ed è intieramente *soggettivo*. Se il giudizio mescolandosi alla sensazione le imprime l'*oggettività*; se la sensazione essendo una modificazione interna, diviene esterna per l'atto del giudizio, che la trasforma, allora generalizzando la quistione si dirà: *Come le nostre facoltà intellettuali trasformano tanto le impressioni che vengono dal di fuori, che l'azione del me su se stesso in conoscenze*? È questo il problema, che si propone il *criticismo*, il quale ha generalizzato il problema ideologico della trasformazione delle sensazioni.

§. 111. Posto in questo punto di veduta ho semplificato la quistione, e fissato il problema fondamentale della realità della conoscenza: *le percezioni nostre primitive*, ho io domandato a me stesso, *son esse di lor natura oggettive o soggettive*? Mi son determinato per l'*oggettività*. In seguito ho interrogato di nuovo me stesso: *Qualche*

elemento soggettivo, *mescolandosi alle nostre percezioni primitive*, *è egli capace di alterarle?* Mi son determinato per la negativa. Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nel capitolo secondo, ma ella ha ricevuto nuovi sviluppamenti trattando nel capitolo quinto la teorica della visione. Gli argomenti più ordinarj per la forza trasformatrice de' giudizj, si prendono da' fenomeni della vista: io ho mostrato *l' oggettività* della visione, ed ho fatto vedere, che non è necessario di supporre, che le sensazioni visuali sieno alterate da' giudizj, che vi si associano.

§. 112. Ma quì ci si presenta una difficoltà, che non abbiamo ancora risoluto: io l' ho proposta nel §. 48 e ne ho promessa la soluzione: le nostre sensazioni, si dice, sono interne modificazioni del *me*, intanto le riferiamo agli organi, che ce le trasmettono, e ne facciamo dippiù le qualità degli oggetti esterni. Terribile difficoltà, e dalla quale sono spesso rimasto spaventato!

Ho osservato, che la percezione del *me* è simultanea a quella delle sue modificazioni; ma che cosa è questo soggetto, e come è egli modificato? Questo soggetto è l'*Io*, è questa la sola risposta, che io posso fare ad una tal domanda: io non posso percepirlo isolatamente dalle modificazioni, ed iguoro come le modificazioni si legano

a lui. Le modificazioni però che io percepisco nel *me* sono reali.

Io prendo colla mia mano un globo: io percepisco la mano, ed il globo; ma percepisco la mano non solo come distinta dal globo, ma come un organo per mezzo di cui percepisco il globo: io guardo il globo come un corpo estraneo al *me*, ma riguardo la mano come un corpo intimamente unito al *me*. Io ignoro il come di quest'unione, ma ella è un fatto per me. Le sensazioni sembrano dunque nella mano, perchè l'*Io* sente per mezzo della mano; e nella mano. L'*Io* è semplice; ma egli è intimamente unito ad un corpo: questa unione è il mistero del Creatore; l'uomo è in conseguenza un essere *misto*. Le sensazioni sembrano essere negli organi sensorj, poichè l'*Io* sente per mezzo di essi, ed è presente in essi.

Mi si dirà, che l'*Io* ha la sua sede nel cervello, e propriamente nel *sensorium* Io convengo, che per aver luogo la sensazione è necessario, che l'impressione sia recata nel cervello; ma dico, che lo spirito è intimamente unito a tutto il corpo, e presente a tutto il corpo. Gli scolastici dicevano, che l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte; io dico solamente, che l'unione dell'anima col corpo è incomprensibile, e che perciò non può spiegarsi il come l'anima sia presente a tutto il corpo. Qui si presenta un miste-

ro, bisogna rispettarlo. I filosofi, i quali vogliono, che le sensazioni sembrano negli organi, in forza di giudizj abituali ed indiscernibili, suppongono, che l'*Io* non senta il suo corpo, in conseguenza della sua unione col corpo, ma in forza di un' abitudine contratta. Ho dimostrato, che questa supposizione non può sostenersi. *È impossibile di fare con degli elementi soggettivi un oggettivo.*

§. 113. L' *Io* percepisce se stesso, e percepisce i corpi esterni: egli percepisce se stesso come un soggetto ch' è l'*Io*; ma non si percepisce isolatamente dalle sue modificazioni. Egli percepisce i corpi esterni come de' soggetti, che sono *un fuor di se*; ma non percepisce questi soggetti isolatamente dalle loro modificazioni. Le modificazioni, che l' *Io* percepisce in lui sono reali, esse esistono incontrastabilmente nel *me*. Ma le modificazioni, ch'egli percepisce ne'corpi, pare che non siano che le nostre stesse modificazioni interne, riferite agli oggetti esterni. Sviluppiamo questa difficoltà.

Il sapore è una sensazione dello spirito, non v' ha nulla nell' oggetto che corrisponda a ciò che denota il vocabolo *sapore*, noi attribuiamo dunque al corpo saporoso una nostra sensazione, e ne facciamo una sua qualità. Questa difficoltà, io rispondo, nasce dall' ambiguità del vocabolo *sapore*. Un tal vocabolo può denotare una sensazione dell' anima, e l' oggetto di

questa sensazione, il quale è una qualità del corpo saporoso: è impossibile che, preso per sensazione, denoti una qualità esterna, nell' atto che il corpo saporoso si riguarda come privo di sensibilità; allorchè dunque si attribuisce il sapore al corpo, non si attribuisce certamente la sensazione del sapore, ma l' oggetto di questa sensazione.

Ma si replica, che cosa è mai questa qualità esterna, oggetto della sensazione del sapore? È, io rispondo, l' azione del corpo saporoso sul *me*. Io non ho coscienza isolatamente di quest' azione; ma son coscio della sensazione, la quale è la reazione del *me*: percependo la sensazione come una reazione, io percepisco nella sensazione l' azione esterna; ma non potendo percepire l' azione sola, senza la reazione, io non la posso conoscere in se stessa, ella è una incognita, che io non posso determinare, ma che è tuttora positiva. Ricordandosi dell' assioma scolastico: *ciò che si riceve si riceve secondo il modo del recipiene*, ed osservando, che noi non possiamo isolare ciò che si riceve, dal modo con cui dal recipiente si riceve, si vedrà, che noi nelle sensazioni sappiamo solamente che qualche cosa si riceve, ma non possiamo in se stessa determinarla. Si cade in equivoco, allorchè si pretende che noi riferiamo il sapore al corpo saporoso, a cui non può competere. Se per *sapore* s' intende la sensazione, noi non

riferiamo il sapore, al corpo saporoso; se per *sapore* s'intende una azione incognita sul *me*, la quale è determinata non in se stessa, ma dal suo rapporto alla sensazione, il sapore compete realmente al corpo saporoso.

§. 114. Tutti gli uomini sentono i colori negli oggetti esterni; intanto la filosofia dimostra, che i colori sono modificazioni dello spirito.

Il vocabolo *colore* è preso qui in due sensi diversi, e che si confondono: esso può denotare l'azione de' corpi su gli occhi per mezzo della luce, e la sensazione, che corrisponde a quest'azione. Tutto il mondo de' corpi non è che un complesso di *fenomeni*, o di *apparenze*, poichè ciò che si riceve dal di fuori non può isolarsi dal mondo onde si riceve. Questo vocabolo di *apparenza*, o di *fenomeno*, ha bisogno di qualche spiegazione. *Apparenza* significa ciò che apparisce, e che non esiste nel modo in cui apparisce. L'apparenza suppone dunque tre realità: 1. quella del soggetto che apparisce: 2. quella del soggetto a cui apparisce: 3. quella del rapporto del primo al secondo. Veggo un oggetto dietro lo specchio: è ciò un *apparenza*: essa suppone: 1. la realità dell'oggetto che si vede: 2. quella dell'occhio che lo vede: 3. quella dell'azione dell'oggetto su l'occhio, per mezzo della riflessione della luce.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi di percepire le realità esterne: sono i diversi modi, onde appariscono allo spirito queste realità. Le *apparenze* non si formano dunque perchè noi acquistiamo l' abitudine di trascertare al di fuori le nostre interne sensazioni; ma esse sono essenziali alla nostra sensibilità. Esse nascono non già dalla trasformazione del *soggettivo* in *oggettivo*, ma dalla impossibilità d' isolare l' uno dall' altro; impossibilità originaria alla nostra natura.

L' atto di coscienza distingue nella sensazione la modificazione interna dal soggetto sentito come *un fuor di me*. Una moltitudine di soggetti, che sono *un fuor di me* è dunque *l' oggettivo*, che la coscienza isola, e distingue dal *soggettivo*. Le modificazioni poi delle realità esterne non sono isolate nella coscienza dalla sensazione e nascono perciò le apparenze.

§. 115. Da queste analisi, che mi sembrano della più alta importanza, si deduce, che non v' ha alcun senso, a cui possa ragionevolmente attribuirsi un' *oggettività* maggiore di un' altro. Tutti ci rivelano de' soggetti esterni al *me*. Niuno ci istruisce del vero modo di esistere di questi soggetti, o per dirlo in altri termini, delle loro proprietà assolute. Tutti ci fanno conoscere i rapporti dell' esterne realità con noi, cioè le loro proprietà relative, conoscenza

racchiusa nella coscienza del modo onde gli oggetti esterni ci appariscono.

Si cade dunque in errore, allorchè si pretende con DESTUTT-TRACY, che il tatto e non la vista c'istruisca del vero modo di esistere de' corpi. I microscopj non ci mostrano forse una figura diversa da quella del tatto? La nostra pelle non sembra all' occhio armato del microscopio, a guisa di squame di pesce? Quante disuguaglianze non si scovrono dal microscopio in una superficie che al tatto sembra perfettamente levigata? I modi assoluti di esistere de' corpi sono inaccessibili a' sensi. Il mondo dell' intelligenza infinita non è il mondo della nostra sensibilità. La nostra conoscenza è limitata, ma ella è reale.

§. 116. I metafisici comunemente eran partiti dal fatto della percezione del corpo: eglino non cercarono se questo era un fatto composto: disputarono della natura di questo fatto nel suo rapporto all' oggetto esterno; eglino non l'esaminarono nel rapporto alle nostre facoltà. I metafisici precedettero gl' ideologi, ma nell' ordine scientifico, il problema dell' ideologia dee precedere quello della metafisica. *La percezione di un' esistenza esterna è ella reale? Come può esserlo?* Nella veduta di risolvere questo problema, ho esposto nel capitolo terzo i diversi sentimenti de' filosofi: nel capitolo quarto gli ho esaminati: ed ho cercato di stabilire il mio. Con questo metodo ho ri-

guardato la questione sotto tutt' i punti di veduta. Non v' ha mezzo, o lo spirito non è in rapporto diretto cogli oggetti, o pure è in questo rapporto. Nella prima supposizione concorrono tutti i sistemi de' metafisici sino a REID. Alcuni ripongono il canale della comunicazione fra lo spirito, e gli oggetti nelle idee da essi riguardate come le *rappresentazioni* degli oggetti; altri rigettando questo mezzo di comunicazione, ripongono il rapporto fra lo spirito e gli oggetti nel carattere *rappresentativo* della percezione. Ho distrutto con argomenti invincibili il sistema della *rappresentazione* riguardato sotto tutt' i punti di veduta, ed ho posto con REID lo spirito in rapporto diretto cogli oggetti.

Ma questo rapporto, che nel sistema di REID è arbitrario, è essenziale nel mio. Ho supplito ai difetti, che presentava su quest' articolo la filosofia dell' esperienza, ed ho stabilito che il rapporto diretto della percezione sensibile coll' oggetto esterno è essenziale; che la realità della percezione sensibile è connessa necessariamente colla realità dell' oggetto, e che la percezione sensibile è l' *intuizione dell' oggetto*.

Attenda il Lettore nel Tomo seguente la continuazione dell' analisi delle facoltà dello spirito.

Fine del Tomo II.

INDICE

LIBRO II.

ANALISI DELLE FACOLTA' DELL' ANIMA.

CAP I.

DELL' ESISTENZA DELLA *SENSIBILITA' ESTERNA.*

CAP. II.

DE' GIUDIZJ ABITUALI, CHE SI MESCOLANO ALLE NOSTRE SENSAZIONI.

C. A P. III.

DELLE DIVERSE OPINIONI DE' METAFISICI SU LA NATURA DELLE IDEE, E DELLE PERCEZIONI DE' CORPI.

CAP. IV.

ESAME DELL' OPINIONI ESPOSTE. CARATTERE INTUITIVO DELLA SENSAZIONE. PRIMO PROBLEMA DELLA FILOSOFIA.

CAP V.

TEORICA DELLA VISIONE.

CAP. VI.

Riassunto delle dottrine esposte.

Fine dell' Indice del Tomo II.

ERRORI	CORREZIONI
Pag. 3. lin. ult. camino	Cammino
33. 26. si l' una	l' una
87. 19. spiega	spiegazione
107. 8 o sua sinistra	o a sua sinistra
125. delle citaz. i § 6 e 23	i § 6 e 26
152 16. spiega	spiegazione
154. 20. senitre	sentire
168. 18. facendomi	facendoci
194. 25. derivanti	derivansi
276. 14. contsario	contrario
307. 8. di fuori.	di fuori?
354. 17. sembreraunoo	sembreranno
355. 26. allontamento	allontanamento
358. 8. chiarcre	chiarore
359. 21. tentimento	sentimento

Per un errore di titolo si è tralasciato nel primo tomo di riportare tutt' i capitoli in esso compresovi sotto il seguente titolo; *Libro 1 della conoscenza.*